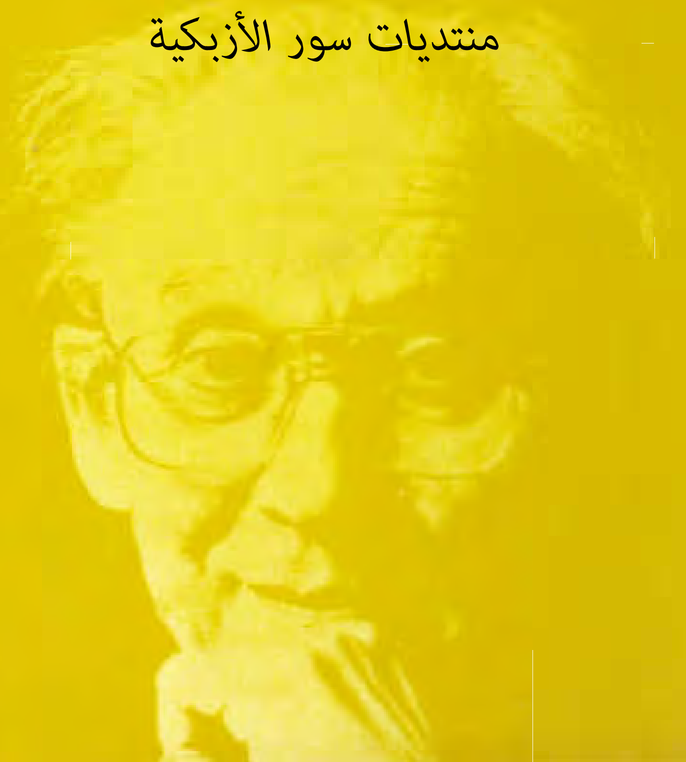
حسن بن حسن

النظرية التأويلية عند ريكور

www.books٤all.net

منتديات سور الأزبكية



www.books4all.net

الكتاب : النظرية التأويلية عند ريكور
المؤلف : حسن بن حسن
نشر : ج . ج تنسيفت
الطبعة : الأولى 1992
المطبعة : دار تينمل للطباعة والنشر - مراكش
الإيداع : 888 / 1992

حسن بن حسن

النظرية التأويلية عند ريكور

النظرية التأويلية عند ريكور

مفاتيح : سلسة فلسفية
يشرف عليها
الأستاذ : د. محمد سبيلا

www.booksall.net

مقدمة :

الطريقة والفرضيات التي يفتح عليها هذا التناول

هذا البحث لا ينطلق من فرضيات عمل جاهزة، بل إنه محاولة للسير في نفس الوجهة التي كنت بدأتها بتعثر واضح في بحث سابق. وهذه الوجهة هي الإمساك بفلسفة ريكور من خلال إشكالها المحوري ومختلف تمفصلاتها الداخلية، وذلك تمهيدا لمرحلة أرقى تنطلق مما تقرره المرحلة الحالية من فروض للدراسة.

والباعث على هذا الإختيار هو الخضوع لما يقول النص في مرحلة أولى والتمرس على التعامل معه بدقة وأناة، حتى إذا باح بمكنوناته أمكن استثماره دون تعسف ولا اختزال لحقل التأويل الذي ينفتح عليه .

وفي الحقيقة، فإن هذا الدرس نتعلمه من ريكور نفسه [1] فهو الذي يقول، إن فهم فلسفة ما يعني الإمساك بها من حدسها المركزي أو من اتجاه تطورها أو من رابطها العضوي أو من تنظيمها وانبنائها النسقي ... أما التصنيف، فلئن كان ذا وظيفة بيداغوجية، بما أنه يوجه الذهن نحو طائفة من الأسئلة والأجوبة، ويعيّن هوية فلسفة ما بموضعتها داخل عائلة فكرية محددة (عقلانية - اختبارية إلخ ...) فإن المعرفة التاريخية الأصح تبدأ في نقطة انتهاء هذا التعيين الأولى .

والمرور من هذا التحديد العام إلى التعامل مع فلسفة ما في فرادتها يمثل تحولا حقيقيا في الفهم ... بل إن التصنيف نفسه ليس عملا بيداغوجيا بريئا في الغالب، ولكنه توجيه لملاقاة فلسفة ما في موضع ما...

إن ريكور مثلا يصنف ضمن التأويلية . وهذا صحيح بالطبع - غير أنه مع ذلك - في رأيي - أقرب إلى هابرماس - من جهة الوظيفة التاريخية لفلسفته -

---

(1) P. Ricoeur: Histoire et vérité, Ed. du Seuil- 1964. p. 50-51

منه إلى كادامير الذي ينتمي إلى التيار التأويلي أيضا - وهو يصنف في خط الفلسفات التأملية، - هذا أمر لا نزاع فيه أيضا - غير انه يبدو أقرب إلى ماركس وفرويد منه إلى ديكارت ... والتأويلية متنافرة مع البنيوية بطبعها، غير أن ريكور هو من بين أكثر الفلاسفة المعاصرين الذين أخذوا البنيوية مأخذ الجد في جل كتابته دون أن يقتصر على فترة ارتفاع أسهم هذه الطريقة في ساحة الصراع الفلسفي.

وهكذا فإن التصنيف الأولي غالبا ما يكون مسقطا ومحرفا - ولئن كان هذا الأمر يصدق على أية فلسفة، فإنه مع ريكور يبدو أكثر حدة، ومرجع ذلك هو الطريقة التي اتبعها في بناء فلسفته والتي سماها ببناء انطولوجيا للفهم من خلال ابستيمولوجيا للتأويل أي من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وبيان حدودها واستيعاب ماهو مكتشف من تكوينية الكائن فيها ...

ولهذا المنهج آثاره الواضحة في الموقف الفلسفي لريكور، سواء في موقفه من مسألة الحقيقة أو مما يتبعها من قضايا المعنى والذات والزمن إلخ ... فالذي يقرأ ريكور لا يحس بالجذرية التي تزيح من طريقها ما سواها، بل يحس باحترام معرفي كبير لأكثر الفلسفات عمقا في عدائها للتأويلية - بل ليس من المبالغة القول بأن الموقف الفلسفي لريكور لا يمكن أن يتبلور لدينا دون تحريف إلا إذا جمعناه وبنيناه جزءا جزءا من خلال صراعه وسجاله مع مختلف التأويلات والفلسفات أي من خلال ما ألزم به نفسه من منهج - ذلك انه يدخل في منظوره فعلا ما يراه ذا قيمة اكتشافية لا يمكن نكرانها ... إنه فارق كبير فعلا بين أن نقول بأن ريكور فيلسوف للذاتية وبين أن نجمع مفهومه للذات من خلال سجاله مع البنيوية، مع ماركس وفرويد ونيتشه وكذا مع هايدغر والمدرسة التحليلية الأنجليزية وبعض تيارات الأدب المعاصر المعادية لنماذج السرد التقليدية إلخ ...

ولذلك، فإن التسرع في التعامل مع فلسفة بهذا الإنفتاح على العلوم الإنسانية وعلى خارج الفلسفة لا يعني سوى إفراغها من خصوصيتها لصالح تعويم سطحي - أقول هذا لأني وجدت نفسي باستمرار ملزما بمتابعة هذا الفكر في خصوبته السجالية مع العمل على التحرر من جاذبية النص بطبيعة الحال.

ولقد أسلفت بأن هذا البحث لا ينطلق من فرضيات عمل نظرية - ومعنى ذلك

أن الجهد المبذول هنا جهد أقرب إلى البريكولاج - أي لتفكيك وإعادة تركيب بعض العناصر الأساسية لهذا المشروع - بمعنى أن عمل الذات هنا يظهر في محاولة إظهار الهيكل المعماري لهذا المشروع - أكثر منه في الحكم على صلاحية هذه العمارة وقابليتها للمقاومة - إنه بمعنى ما جهد بنيوي يحاول أن يكتشف الوحدة في الكثرة وأن يبين الكيفية التي ينبني بها الموقف الفلسفي والتأويلي العام لريكور وكذا طريقة اندماج مختلف سجالاته في هذا الموقف.

وأنا أعرف جيدا أننا في الوطن العربي نحتاج إلى علاقة نفسية جديدة مع المعرفة، علاقة أنوارية إذا اعتبرنا الأنوار حالة نفسية وموقفا عقليا تجاه الحياة يتميز بالاستقلال والإنفتاح والنقد - غير أني أدرك بالمقابل أن التسرع يسقط في الإيديولوجيا بمعناها القدحي - وهو ما لا أريد الوقوع فيه وأنا أقدر محدودية إطلاعي .

بقي أن أقول شيئا حول فرضيات العمل التي يفتح عليها هذا البحث .

إننا ندرك اليوم أنه لا وجود لفلسفة من أجل الفلسفة ... وإنما تمثل كل فلسفة وظيفة تاريخية ما ... وإذا كنا نحب الفلسفة، فلأنها تضعنا بمواجهة العمق الأساسي لمشكلاتنا ... وإلا لكان البؤس قرينها بتعبير ماركس . ولذلك، فإني من خلال تعاملي مع نصوص ريكور، أحس بأن الإشكالية العميقة الثاوية خلف ما يكتبه هي معالجة تمزقات الوعي المعاصر، أي التمزقات التي أنتجها عصر التقنية والإفرازات السلبية للحداثة ... وهذا لا أستنتجه مجرد استنتاج، بل إن ريكور نفسه يصرح به في عدة مواضع من كتبه وخاصة منها Histoire et vérité وكذا في عدة مقالات يصف وضعية الفلسفة المعاصرة بكونها مأزومة (2). والجديد هنا، ليس في هذه الدلالة التاريخية ، بما أن كل الفلسفات المعاصرة تواجه بصيغة ما وضعا تاريخيا واحدا وإن تباعدت إزاءه، وإنما هو في محاولة ريكور التي تريد في نفس الوقت أن لا تقع في أحد طرفي ثنائية المثالية والعدمية وأن تؤسس القيم الليبرالية في بعض من مناحي الحياة السياسية والثقافة - والقيم الإشتراكية في بعضها الآخر، وأن تعترف بالقسر التاريخي والإجتماعي الذي يحيط بالذات وباللاوعي

---

(2) Ricoeur : Meurt le personnalisme, revient la personne. In Esprit Janvier - 1983, p. 113 - 119.

الذي يخترقها، وفي نفس الوقت أن تحافظ على وضع ما لهذه الذات في المجتمعات المعاصرة، وأن تستفيد من قيم الإيمان المسيحي ولكن مع الحفاظ على لائكيتها وأن لا تقع تحت النقد الجذري الموجه للميتافيزيقا لكن دون الوقوع في الإختلاف والتعدد الجذريين إلخ...

إن هذه القضايا التي سيقت على سبيل المثال تظهر تعقد المشروع، وقد يرجع هذا إلى تعقد الإشكال ذاته، ونحن نعلم أن فيلسوفا كريكور يخضع اختياراته لمنطق داخلي صارم. وهكذا فإن وجها هاما من هذا المشروع لا ينكشف إلا على مستوى الدلالة التاريخية بما أن "الفلسفي" هو الوجه العميق والأساسي Fondamental من التاريخي. وهذا لا يعني بالطبع إهمال ما يقوله النص، بل إن التاريخي يجب أن يستخرج من الأشياء التي يقولها النص، وهذادرس ريكور ذاته. إن الفرضية الأولى التي يمكن أن ننفتح عليها إذا هي أن ريكور يريد الحفاظ على مكتسبات الحداثة من خلال إعطاء هذه الأخيرة معنى جدليا بالمعنى التكاملي للجدل، وهو الذي يستعمله ريكور باستمرار. وهذا هو الوجه التاريخي الإجتماعي من المشكل، بل والأنطولوجي أيضا بما أن مستوى المعالجة يتم غالبا في الأسس. الفرضية الثانية التي يمكن أن ننفتح عليها، هي أن هذا المسعى الأنطولوجي التاريخي فيما لو أثبت فعالية ما، وهو ما يمكن استكشافه من خلال اتجاهات تطور الفلسفة المعاصرة وكذا تطور المجتمعات الغربية ذاتها. إن اتجاها كهذا يفتح طريقا ابستيمولوجية جديدة قائمة على المزاوجة بين رسم الحدود بالمعنى الكانطي والجدل بالمعنى الباشلاري وهي طريق تفضي إلى معالجة مغايرة لا لمشكلات المعرفة فحسب وإنما لقضايا الواقع.

وهكذا يتضح تداخل بين الفهم التاريخي والإبستيمولوجي والأنطولوجي وفكر كفكر ريكور يفقد جزءا هاما من حمولته حين يقع صرفه في المستوى المعرفي البحت.

هذه هي فرضيات العمل التي يمكن الإنفتاح عليها مستقبلا من خلال تملك الأشياء التي يقولها النص نفسه.

بقي أن أشير إلى أن هذا البحث ليس متجانسا من جهة عمق فصوله وأبوابه

ومرجع ذلك هو تفاوت درجة الإطلاع من مشكل لآخر - كما أن إلحاق باب التأويل والإيديولوجيا مرجعه كون هذا المبحث هو الذي يظهر فيه الوضع العملي والإبستيمولوجي والأنطولوجي للمشكل التأويلي - إنه بمثابة الحيز الذي تجتمع فيه خيوط المشكل .

بقي أن أشكر أستاذنا الفاضل محمد سبيلا الذي أذكى فينا هم الفلسفة وكشف لنا تلونات الإيديولوجي في دروسه وعلمنا مشقة أخذ المسافة من النص مع الحفاظ على دقة التعامل معه .

www.books4all.net

الباب الأول

عرض مجمل للمشروع الفلسفي لريكور

الفصل الأول

المفاهيم المؤسسة للمشروع

إن المشروع الفلسفي لريكور يوجد في خط الفلسفات التأملية كما أنه يتموضع في امتداد حركية الفينومينولوجيا الهوسرلية وهو يريد أن يكون تعبيرا تأويليا لهذه الفينومينولوجيا يتجاوز إخفاقاتها في الطموح إلى شفافية كاملة للذات مع نفسها (1) .

كما أن هذا المشروع يوجد أيضا على خط أنطولوجيا الفهم الهايدغرية، غير أنه خلافا لهايدغر، لا يريد أن يسلك لذلك طريقا مباشرة وإنما يسعى إلى بلورة مثل هذه الأنطولوجيا عبر الحوار مع الحصيلة المنهجية والنظرية التي يتوفر عليها الفكر الفلسفي أي عبر إبستيمولوجيا للتأويل (2) .وأخيرا، فإن هذا المشروع يسعى إلى إقامة أنتروبولوجيا فلسفية تمسك بالإنسان في كليته أي من جهة ماهو عارف وفاعل ومنفعل (3).

وهكذا فإننا إزاء لافتات مختلفة يمكن أن تكون عنوانا لمشروع واحد هو تشييد التأويل داخل الفينومينولوجيا أو بلورة أنطولوجيا للفهم من خلال إبستيمولوجيا للتأويل أو إقامة أنتروبولوجيا فلسفية عن طريق فلسفة تأملية .

1 - الفلسفة التأملية والتأويل الفلسفي

وابتداءً، يقول ريكور بأنه يعني بالفلسفة التأملية ضرب التفكير المستمد من الكوجيتو الديكارتي والممتد عبر كانط والفلسفة الفرنسية ما بعد الكانطية ويقصد بذلك خاصة فلسفة Jean Nabert .

www.books4all.net

---

(1) P. Ricoeur: Du texte à l'action - Edition du Seuil 1986 p. 25

(2) P. Ricoeur : Le conflit des Interprétations . Ed. Seuil 1969 . p.10

(3) P. Ricoeur : Finitude et Culpabilité. Ed. Aubier - Montaigne 1960

والمشاكل الفلسفية الأكثر جذرية وأساسية للفلسفة التأملية هي تلك المتعلقة بمعرفة الذات كحامل لعمليات المعرفة والإرادة والتقدير. وبتعبير آخر، فإن التأمل هو هذه العملية التي نعود فيها على ذواتنا في وضوح ذهني ومسؤولية أخلاقية لنمسك بموجبها بمبدأ موحد لمختلف العمليات التي تتوزع عليها الذات والتي تنسى فيها نفسها بفعل هذا التشتت نفسه (4) .

إن " الأنا أفكر " بما هو وحدة الإدراك المتعالي يجب أن يرافق كل تمثلاتنا كما يقول كانط - ولكن كيف نتعقل ذواتنا ؟ كيف يتعرف "الأنا أفكر" على نفسه ؟

هنا بالضبط تمثل التأويلية تحويرا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية - ذلك أن الكوجيطو الديكارتي لا يصمد أمام النقد المعاصر المتعدد المشارب، سواء أتى هذا النقد من رواد الشك في محورية الوعي ماركس ونيتشه وفرويد أو من الفينومينولوجيا الهوسرلية أو الأنطولوجيا الهايدغرية ومرجع ذلك حسب ريكور هو العتامة الأصلية التي تغلف وجودنا .

وهذا يعني أنه بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة وبماأن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات ، فإنه يتعين علي باستمرار فك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا (5).

وبتعبير آخر، فإذا كان يقيننا في الكوجيطو غير قابل للطعن من جهة ما هو يقين، فإنه قابل للتشكيك من جهة ما هو معرفة بالذات، كما أن الإمكانية الأكثر بعدا والأكثر عموما وتجريدا للاوعي إنما تنبع من هذه المسافة الفاصلة بين يقينية الوعي من جهة وبين معرفته المشكوك فيها من جهة أخرى (6)

وهو ما يجعلنا نقوم بالعود غير المباشر للأنا بتوسط الرموز والعلامات والنصوص - وهذا العود يلتقي بالفينومينولوجيا بما أنه يهدف إلى الكشف عن معنى الموجود وهو ما يظهر من كون مسبّقات التأويلية مسبّقات فينومينولوجية (7) .

---

(4) P. Ricoeur: Du texte à l'action. p. 25

(5) Pierre Gisel: Le conflit des Interprétations - In Esprit. Novembre 1970 p. 777.

(6) P. Ricoeur: Le conflit des Interprétations . p. 103

(7) P. Ricoeur: Du texte à l'action . p. 55-99

وأول هذه المسبّقات هي أن أي سؤال حول موجود ما ، هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويليا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم. وهكذا، فإن استيعاب التأويلية للسؤال الفينومينولوجي الرئيسي حول المعنى إنما يستند إلى العتامة الأصلية التي تغلف وجودنا في العالم .

وثاني هذه المسبّقات هي أن التأويلية تشارك الفينومينولوجيا في الطابع المشتق للدلالة من النظام اللغوي .

وأخيرا فإن التأويلية بلجوئها إلى اتخاذ المسافة من الموضوع داخل تجربة الإنتماء الصميمية للعالم وللتاريخ ، تحيل مرة أخرى إلى الفينومينولوجيا بما أن كل وعي بالمعنى معرض للحظة ابتعاد عن المعاش تمكنه من ترميزه ومن الدلالة عليه .

ماذا يعني هذا ؟ يعني أن التأويل هنا في اختلاطه بالفينومينولوجيا وبالأنطولوجيا كما سنرى لاحقا هو تأويل فلسفي وليس مجرد طريقة منهجية في التعامل مع البنيات الدالة .

وبتعبير آخر، فإن لفظ التأويل ليس جديدا، لقد كان قديما يعني التغلب على مسافة زمنية أو لغوية ما من المعنى - ومع المحدثين وخاصة ديلتاي، اكتسب هذا المصطلح حمولة جديدة تتعلق بوضع قواعد كلية لفهم النصوص، بالتحكيم بين التأويلات وكذا بإعلاء التفسير Exégèse إلى مستوى العلم (8) .

اما بعد ديلتاي، فإن التأويل سيأخذ معنى أكثر اتساعا من وضع قواعد عامة لفهم النصوص وذلك نتيجة التحويل الذي قام به هايدغر من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا - وهكذا، فإن ما يقصد بالتأويل ضمن هذا الأفق الجديد، هو فلسفة التأويل التي تتجاوز المنظور الميتودولوجي لتصعد إلى شروط إمكانه والتي تتناول الطابع اللغوي للتجربة البشرية من جهة ما هو محايث لها وللوجود في العالم (9) .

2 - أنطولوجيا الفهم وإبستيمولوجيا التأويل :

لقد أسلفنا القول بأن التأويل عند ريكور يتجاوز حدود المنظور

---

(8) P. Gisel : Le conflit des Interprétations - In Esprit Novembre 1970 p. 777

(9) P. Ricoeur : Le conflit des Interprétations . p. 10

الميتودولوجي - وهذا هو الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين Interprétation وHerméneutique إذ تعني الأولى منهما الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين أن الثانية ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود ، وهذا يعني أن الغاية أنطولوجية في حين أن المسلك إليها إبستيمولوجي. وفي هذا السياق يقول ريكور بأنه لا يعارض فكرة أنطولوجيا الفهم الهايدغرية ، ولكن الشك الذي يسجله إنما يتعلق بإمكانية ابتداع انطولوجيا مباشرة متحررة من كل ضرورة منهجية ومما تحقق ضمن دائرة التأويلات الفلسفية أو ضمن دائرة التأويل عموما ، أي التأويل الذي تحاول أنطولوجيا الفهم وضع نظريته رغم تجاهله من جهة ما هو واقع ثري من المحاولات المتنوعة (10).

أما ريكور ، فقد اختار لذلك الطريق الأطول أي طريق ابستيمولوجيا التأويل. والمقصود بهذا المصطلح هو وضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها واستيعاب ما هو مكتشف من تكوينية الكائن فيها .

ولكن لماذا هذا الإختيار ؟ لماذا هذا الإفلات من قبضة هايدغر ؟

إن مرجع ذلك أمرين :

- الأمر الأول : هو أن طريقة هايدغر الجذرية في التساؤل لا تترك المشكلات التي ينطلق منها الأول - أي ريكور - دون جواب فحسب، ولكنها تفقدها حضورها جملة واحدة - إن الأسئلة التي توجه ريكور هي الآتية : كيف نكون أو رغانونا للتفسير أو لعمليات فهم النص ؟ كيف نؤسس العلوم التاريخية بمواجهة الطبيعية ؟ كيف نقوم بوظيفة التحكم بين التأويلات ؟

إن كل هذه الأسئلة غير معتبرة في التأويل الجذري الهايدغري المتعلق بالأسس وذلك يرجع إلى أن مثل هذا التأويل لم يقع إنتاجه أصلا للإجابة عليها وإنما بالأحرى لتعويمها داخل التأويل الأساسي (10).

أما السبب الثاني فتابع للأول، ذلك أن طريق الصعود من الفهم الإبستيمولوجي أي الفهم كطريقة في المعرفة، إلى الكائن الذي يمارس عملية الفهم ،

---

(10) نفس المرجع ص. 14

أي الفهم كضرب من ضروب وجود الكائن. إن هذا الصعود يتطلب ضبط الكائن نفسه من خلال مختلف أوجه تحققه المعبر عنها في مختلف البنيات الرمزية (11) . وفي الحقيقة فإن هذا المنحى في تفكير ريكور، هو الذي سيجعله من بين الفلاسفة المعاصرين الأكثر انفتاحا على خارج الفلسفة أي على العلوم الإنسانية وكذا اللسانيات والسيميولوجيا .

3 - الأنتروبولوجيا الفلسفية وتعدد دوائر الحقيقة :

لقد سلف القول بأن المشروع الفلسفي لريكور يهدف إلى الإمساك بالإنسان في كليته، أي من جهة ما هو عارف وفاعل ومنفعل، غير أن الأنتروبولوجيا الفلسفية عنده لا تعني أن هناك حقيقة واحدة تخترق الوجود الإنساني بمختلف دوائره. وبتعبير، آخر فإن الحديث عن أنتروبولوجيا فلسفية يتضمن باستمرار القول بوجود حقيقة ما تكتنف الوجود الإنساني سواء وضعنا هذه الحقيقة في دائرة العمل أو المعرفة أو الإعتقاد إلخ ... واختلاف التأويلات يستند باستمرار إلى ادعاء قول حقيقة ما حول الوجود الإنساني، غير أن هذا الوجود لا يخضع حسب ريكور للون مطلق من الحقيقة .

لقد تعودنا الربط بين الحقيقة والوحدة بما أن الحقيقة كل منسجم ، وبما أنها تجمع ولا تفرق - غير أن الوحدة كما سنرى ليست إلا إغراء ماكرا- إن مستويات الحقيقة متعددة، كما أنها لا تخضع لنموذج صوري واحد، وهذا التعديد ليس مجرد عمل بيداغوجي ولكنه يطابق حركة انفجار كبير هو النهضة الأوروبية لقد كان التعديد إجابة مضادة على سيرورة سلطوية للتوحيد وللتأويل الشمولي للحقيقة (12) .

فمن الناحية التاريخية كان ادعاء التوحيد القسري للحقيقة يأتي دائما من أحد قطبين مهيمنين : القطب الإكليروسي والقطب السياسي، أو بتعبير آخر ، من إحدى سلطتين : السلطة الدينية والسلطة الزمنية ولئن كانت التيولوجيا هي الوسيط الرمزي الذي من خلاله كانت السلطة الروحية تعمل على توحيد مفهوم

---

(11) نفس المرجع السابق ص. 13 - 14

(12) Ricoeur : Histoire et vérité. Ed. du Seuil 1964 p. 165

العالم لأن هناك محسوسات ، وما الموضوعات العلمية التي يبنيها العالم سوى تحديدات مخصوصة لهذا العالم المحسوس - بل إن بحثه نفسه لا يمكن أن يقوم إلا داخله - وعليه فإن حركة امتصاص المحسوس في التجربة لا يمكن أن ينظر إليها على أنها نفي لما سواها ، بل إن العالم المحسوس هو في النهاية المرجع والشرط الوجودي للموضوعية العلمية (18) .

كما أن العلم نفسه جزء من فعالية أكبر للإنسان هي الفعالية الثقافية - وإذا كان العلم في شمول تطبيقه يطال عالم الثقافة، وإذا كان الإنسان كموضوع للعلم لا يتميز عن سائر الموضوعات بأية أفضلية، فإن اختزاله إلى مادة للدراسة العلمية لا يمكن أن يقوم إلا داخل حياة ثقافية تحيط بمختلف أوجه فعاليته ، بل إن العلم نفسه ليس سوى فعالية من بين فعاليات أخرى .

وهكذا ، فإن شمول التطبيق أو الإحاطة لا يلغي جهوية الحقيقة وذلك سواء تعلق الأمر بالعلم، بالأخلاق أو بالعالم المحسوس (الأنطولوجيا) (19). وبتعبير آخر، فإننا إزاء ثلاث دوائر للحقيقة لكل خصوصيتها النابعة من ضرب الوجود الذي يمكن أن نسنده إليها وإن كان كل واحدة منها يمكن أن تشكل إطارا يحيط بما سواها .

فالعالم المحسوس الذي نولد فيه إطار وجودي يحيط بمعنى من المعاني بمعارفنا وبممارستنا التاريخية، كما أن المعرفة العلمية تحيط أيضا بما سواها بما أنها علم للمحسوس وكذا للحياة البيولوجية والإجتماعية والنفسية إلخ ... وأخيرا ، فإن العمل والفعل الإنساني يحيط بغيره، بما أن العلم وكذا تكييف حساسيتنا ليس سوى فعاليتين ثقافيتين من بين فعاليات أخرى .

وإذا كانت هذه الدوائر الثلاث تتبادل فيما بينها ، فإن لكل منها جدليتها الداخلية المتمثلة في انطوائها على سيرورتين متعارضتين : تتجه في الأولى منهما نحو الوثوقية والإنغلاق وفي الثانية منهما نحو إنتاج مشكلاتها وتعارضاتها (20)

وهكذا ، فإننا مع الفعالية العلمية التي تتجه إلى إعلاء مفهومها للحقيقة إلى

---

(18) نفس المرجع ص. 167-168

(19) نفس المرجع ص. 169

(20) نفس المرجع ص. 170

واخيرا فإن وضوح التمييز بين الأصدقاء والأعداء يصبح ملتبسا تماما، بل إن مقولة الجماعة التاريخية نفسها أصبحت متصدعة مهما كانت كثافة عنصر التماهي فيها .

وهذه العناصر الثلاثة ليست على المستوى الفلسفي سوى مباحث الأنطولوجيا والأخلاق والسياسة .

وفي معالجة هذه الأزمة، يقول ريكور بأن الخطر ليس في السقوط في المثالية بما أنها تتعرض لتفجير نقدي دائم، وإنما هو في الغرق في العدمية.

إن إغراء العناصر المؤسسة للأزمة، يجب أن لا يقودنا إلى دين جديد للأزمة نلغي بمقتضاه الليل والنهار ونمحو الفرق بينهما .

وهكذا فإن الأنتروبولوجيا الفلسفية لريكور ستجد نفسها إزاء مهمة صياغة مفهوم لحقيقة الوجود الإنساني يؤسس شرعيتها وفي نفس الوقت يرفض الوقوع في احد حدي المثالية أو العدمية .

وابتداءً، يقول ريكور بأن مشكل الحقيقة ليس مشكل إنسجام منطقي داخلي وتوافق مع نظام خارجي للأشياء، بمعنى أنه ليس مشكلا إبستيمولوجيا بقدر ما هو مشكل أسس يتعلق بضرب الوجود الذي نسنده إليها (17) وإذا كان النظام الواحدي للحقيقة قد تفجر مع غاليلي فإن ذلك لا يعني إلغاء مفهوم الحقيقة ذاته - وإن ما يعني كما سبق - تعدد دوائر الحقيقة بتعدد أبعاد الوجود الإنساني ذاته .

وفي هذا السياق يميز ريكور بين ثلاث دوائر للحقيقة تتبادل التأثير فيما بينها تمتلك كل منها جدليتها الداخلية الخاصة .

واولى هذه الدوائر هي دائرة العلوم التجريبية التي بإعادة بنائها للوقائع على طريقتها المخصوصة تصوغ ضربا من الحقيقة متلائم مع أسلوبها المنهجي وقائم على قابلية التربيض والمراجعة mathématisation et vérification غير أن الحقيقة التجريبية لا تترك خارج دائرتها ضروبا أخرى من الحقيقة فحسب، بل إنها تفترض هذا الذي تلغيه نفسه ونعني بذلك عالم الكيفيات المحسوسة - إننا نوجد في هذا

---

(17) Ricoeur: Histoire et vérité, p. 176

www.books4all.net

الفصل الثاني

المشكلات الرئيسية للتأويل

أشير في البداية إلى أنه سيقع تخصيص بابين مستقلين ، أحدهما للملامح العامة للنظرية التأويلية عند ريكور أي بالتحديد للوضع الإبستيمولوجي للتأويلية والثاني للتأويل والإيديولوجيا أي لجزء هام من التفكير العملي لريكور - وهي المحاور من فكره التي درستها بقدر من العمق - وأما ما دون ذلك فأستعرضه هنا على سبيل الإجمال .

1 - السؤال الأنطولوجي في فكر ريكور :

لقد سلف القول بأن الفلسفة التأملية لريكور لا تتناول مشكل الذات إلا عبر عود من خلال مختلف البنيات الرمزية والدالة المعبرة عن الوجود الإنساني - ولكن كيف يحدد ريكور الكوجيطو ؟

يقول ريكور بأن هنالك حقيقتين لا تنفصلان عن إقراري بوجود الأنا الأولى هي انغراس الذات في جسم وفي تاريخ عيني فردي والثانية هي العالم الذي نولد ونوجد فيه ويحيط بفعلنا وحياتنا (23) .

وهكذا ، فإن اعتبار عنصر الجسمية مجرد متغير عارض في تكويننا هو اغتصاب للشرط الوجودي للقوانين والقواعد (24).

كما أن العالم المحسوس كما سلف هو الإطار الوجودي لممارستنا التاريخية ولفعاليتنا الثقافية .

---

(23) P. Gisel: Le conflit des interprétations. In Esprit. Novembre1970. p.777

(24) Ricoeur: L'identité narrative. In Esprit. Juillet-Août 1988. p. 303

مستوى النموذج، نكون أيضا إزاء إنتاجاتها المدمرة النووية والعسكرية التي تضعنا مباشرة بمواجهة المسؤولية الأخلاقية والسياسية في إدارة وتدبير قضايا الإنتاج التكنولوجي ومؤسسات البحث العلمي. كما أن تشييئ الإنسان وإحالته إلى موضوع من بين بقية الموضوعات يطرح السؤال حول ما يمكن أن نفعله بهذا التحكم الهائل بالحياة البشرية ؟ (21) .

نفس الشيء يمكن أن يقال بالنسبة للأخلاق، ذلك أن هذه الأخيرة لا تكتسب إلزامها وضغطها على الحياة الإجتماعية إلا من وثوقنا فيها وتسليمنا بها دون تمحيص. فإذا حدث أن تساءلنا عن قيمة موروثة أو عن عادة قديمة ، بدا نظام القيم بأسره محل شك وارتياب (22) .

وعليه وبناءاً على هذا التعدد والتداخل لدوائر الحقيقة فإن فكر ريكور سيتوزع على ثلاثة محاور كبرى هي : الأنطولوجيا والأكسيولوجيا ومبحث القيم، وأخيرا الإبستمولوجيا وذلك من خلال محاولة وضع نظرية للتأويل تكشف من حمولته الموضوعية والإستعراض الإجمالي لهذه المحاور وللمفاهيم الأساسية المقومة لها ليس عرضا إضافيا لها وإنما هو فحسب جرد سريع يهدف إلى إعطاء فكرة عامة عن هذا المشروع، لا أكثر .

---

(21) نفس المرجع ص. 172

(22) نفس المرجع ص. 173

الحقيقة، فقد كانت فلسفة التاريخ أداة السلطة الزمنية في ادعاءاتها الشمولية (13).

وريكور يشن حملة واسعة على المنظور الإنتقائي لفلسفات التاريخ الذي بموجبه تقول كل الفلسفات نفس الشيء بشرط تمييز الأساسي فيها من العارض والذي بموجبه أيضا تخترق التاريخ كله غاية واحدة هي الحقيقة المطلقة التي ينتهي إليها الفكر والتي بطبيعة الحال تقولها الفلسفة صاحبة الإدعاء (14) والإلتباس الذي يعترضنا هنا هو في هذا الإنكار للمنظور الواحدي للحقيقة ولكن في نفس الوقت مع الإصرار على وجودها وإن كانت متعددة بطبيعة الحال - وريكور في محاولته الصعود من هذا المازق، يقول بأننا إزاء تمزق يشق الوعي الغربي وتعتري بموجبه لحظات من الخيبة أي مؤرخ للفلسفة - وهذا التمزق هو بين صراع وتضاد للفلسفات لا نلتمس من خلاله إمكانية لحقيقة ثابتة وبين طموح لحد أدنى من التوافق بين العقول يكون علامة دالة على الحقيقة إن لم يكن معيارا لها (15).

ولئن كان تفجر المنظور الواحدي للحقيقة هو الذي افتتح عصر النهضة الأوروبية ، فإن أزمة الوعي المعاصر تدفع في الإتجاه الآخر المتطرف أي نحو العدمية - ففي نص منشور عام 1983 (16) ، يحدد ريكور الوضعية الفلسفية المعاصرة على أنها وضعية مأزومة - وفي تعيينه للأزمة يعرفها بعناصر ثلاثة:

العنصر الأول ويتمثل في هذا الوضع الجديد للذات الذي فقدت فيه موقعها المحوري التقليدي في الكون - وهذا القطع مع العالم الأسطوري ما قبل التاريخي يؤدي إلى فقدانها للحماية التي كانت تهبها الإطمئنان حتى ولو كانت حماية زائفة و مرعبة . أما العنصر الثاني فيتمثل في غرق الذات في ليل دامس لا وجود فيه لنجم يهديها - إنها نهاية أخلاق الوعي الخير وكذا موت كل أفلاطونية أخلاقية تدعي الإستضاءة بخير محدد سلفا .

---

(13) نفس المرجع السابق

(14) Ricoeur : Histoire et vérité. p. 47

(15) نفس المرجع السابق ص. 46

(16) Ricoeur : Meurt le personnalisme, revient la personne. In Esprit Janvier 1983, p. 113 - 119.

وفي كتبه السابقة للأخير [25] لا يتناول ريكور مشكل الذاتية إلا من خلال سجاله مع بقية الفلسفات والتأويلات - وهو في ذلك لا يهتم بوضع رؤية إيجابية ومستقلة لهذا المشكل بقدر اهتمامه برسم حدود تأويلات خصومه، الحدود التي معها نكون إزاء تحوير اساسي في هذا السؤال من جهة وإزاء تأسيس لامكانية فلسفة للذاتية من جهة أخرى. ولذلك، فإنه على سبيل المثال سيعترف بالقيمة الإكتشافية للاوعي الفرويدي وبالإستتباع سيدعو إلى إدخاله في منظورنا للذاتية، كما سيحاول الفصل بين لحظة العلمية في البنيوية وبين اللحظة التي تنفلت فيها من حدودها الطبيعية لتصبح رؤية فلسفية تتجاوز إمكانات الفهم الأصلية التي تختزنها. ومن ذلك أيضا قوله بإمكان اكتشاف بذور لفلسفة الذاتية لدى هايدغر نفسه، وكذا بالفخ الإبستيمولوجي الذي وقع فيه ألتوسير حين تصور أن التفسير عن طريق البنيات المستقلة عن الذوات ينتج خطابا غير محمول من قبل ذات ما إلخ ...

وإذا أردنا أن نصنف حجج خصوم الذاتية أمكننا وضعها في أقسام ثلاث :

- الطائفة الأولى من هذه الحجج تستند إلى إدعاء علموي وتمثله خاصة البنيوية بمختلف امتداداتها .

- الطائفة الثانية وتستند إلى السيلان الأبدي للتاريخ الذي يمتنع فيه الإمساك به من نواة جوهرية قارة - ونيتشه تعبير واضح عن هذا المنحى .

- الطائفة الثالثة من الحجج هي التي تستند إلى الإشراط اللاواعي للسلوك الإنساني سواء تأتى من تحديد تاريخي صارم أو من بنى دافعية نفسية وهذه الطائفة الثالثة من الحجج كما سنرى تحور تحويرا رئيسيا في سؤالنا حول الأنا، لكن دون أن تلغيه .

وفي الحقيقة، فإن حجية مختلف هذه التيارات لا تستمد من استدلالاتها الإيجابية حول مشكل الذات، بما أن هذه الإستدلالات معرضة باستمرار لثغرات واقعية ومنطقية وهي طبيعة كل فكر متناهي، وإنما تستمد من استدلالها السلبي حول الميتافيزيقا التي تنتظر نا فاتحة فاها فيما لو أقررنا بالراي المضاد . ويتعبير

---

(25) الكتاب الاخير لريكور : Soi- même comme un autre-Seuil 1990

آخر ، فإن القول المضاد يسلمنا إلى التعيين الجوهري للذات وكذا إلى مختلف المواطن الفكرية التي تقطنها الإيديولوجيا والميتافيزيقا.

إلا أن الكتاب الأخير لريكور الذي قد يكون تتويجا لأعماله يحاول إقامة رؤية إيجابية واضحة لمشكل الذاتية . ولا أدعي هنا عرض هذه الرؤية لعدم إلمامي بها ، وإنما أبسط إشكاليتها فحسب.

يحاول ريكور في هذا الكتاب (26) بلورة مفهوم للذاتية لا يقع تحت طائلة النقد الجذري الذي تعرض له الكوجيتو الديكارتي وكل فلسفات الذاتية . وينتهي في ذلك إلى فصل مفهوم الذات عن مفهوم الأنا - وهو التمييز الذي لا نجده في كتاباته السابقة - وإلى التمييز بين معنيين للهوية : الهوية بمعنى الذاتية Ipseité المتعلقة بـ Le soi والهوية بمعنى التماهي mêmeté أي امتلاك خصائص ممتدة في الزمن تخول لنا تعيين هذه الهوية رغم التغيرات التي تطرأ عليها، كما يصوغ معنى آخر للهوية بمعنى الآخرية L'altérité، أي ضرب التأثير الذي يمارسه الخارج والآخر على الذات والذي يستحيل بموجبه إلى مقوم داخلي لوجودها وإلى داخل في تعريفها وحسب ريكور، إذا كان معنيي الهوية الرئيسيين أي الذاتية Ipseité والتماهي mêmeté يمتزجان في الغالب، فإننا نكتشف الفرق بينهما في حالة انفصالهما - إن الذاتية إجابة على سؤال من ؟ من فعل هذا ؟ من أنا ؟ فإذا قلت مثلا أنني لا شيء فإن هذا لا يعني أنني لم أجب عن السؤال وإنما يعني فحسب أنني ذات فقدت عنصر التماهي - أي كأنني أصبحت ذاتا عارية من الصفات. وحسب ريكور، فإن مفهوم الهوية السردية هو الذي يمكن أن يقيم جدلا خلاقا بين معنيي الهوية هذين، ذلك أن معرفة الذات تأويل ولا يمكن أن تتم إلا بتوسط البنيات الرمزية ومختلف صنوف السرد والحكاية .

واخيرا، فأنا أقر هنا بالإلتباس من خلال ما قرأته، إذ لا أجد تعيينا واضحا للهوية بمعنى الذاتية كذلك الذي أجده للهوية بمعنى التماهي . وقد يكون ذلك نتيجة نقص الإطلاع .

---

(26) Ricoeur: La question de l'ipséité - in Soi-même comme un autre. p. 11-38

2 - الفعالية العملية والثقافية للإنسان :

ابتداءً، تجدر الإشارة إلى (أن ريكور لا يفصل بين الفكر والعمل فصلا ثنائيا ذلك أن الفعل الإنساني مختلط في صميميته بالتخيل والتمثل، بمعنى أنه لا يمكننا أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج من ذاتها صورة ما إذا لم تفترض في بنية الفعل ذاته وسطا رمزيا يتحدد من خلاله وعينا بوجودنا الإجتماعي وهو ما تؤكده سوسيولوجيا الثقافة حين تبين أنه لا يمكن لمجتمع ما أن يشتغل دون قواعد ودون جهاز رمزي واجتماعي (27).

والفعالية الثقافية والعملية للإنسان هي ما يمكن أن نمسك به من خلالها ذلك أنه - أي الإنسان - لا يولد في عالم جديد وخالص، كما أنه ليس بداية جذرية، ولذلك، فإن عليه باستمرار أن ينصت لما قد قيل وقد وقع في هذا العالم (28). وهذا الذي قد قيل وقد وقع، يمكن أن نجده في الإعتراف الذي يقوم به الوعي الديني في اللغة الرمزية والأسطورية، ؛كما يمكن أن نجده في صنوف العمل الأدبي وكذا في العلوم الإنسانية التي يمكن أن تقول للفيلسوف كنه هذا الواقع السابق لوجودنا .

ولذلك فإن ريكور سينفتح على هذه المجالات المتعددة التي تشترك في قول أو بحث التكوين الرمزي للذاكرة الجماعية لجماعة تاريخية ما ، وهكذا فإن الوجه الأول للتفكير العملي لريكور يعبر عن نفسه من خلال تعقب مختلف أصناف التمثلات التي ينتجها الإنسان وكذا بحث طريقة انبثاثها في الفعل والحياة الواقعيين.

أما الوجه الآخر لهذا التفكير، فيظهر من خلال الإدلاء برأي واضح ومباشر حول عديد المشكلات المعيشية المعاصرة الإجتماعية والسياسية (السلطة - العنف - العدل الإجتماعي - أزمة الجامعة - إلخ ...)

أما بالنسبة لأصناف التمثلات التي ينتجها الإنسان في فعاليته التاريخية والتي تناولها ريكور بالدراسة ، فيمكن تقسيمها إلى أصناف ثلاثة :

---

(27) Ricoeur: Du texte à l'action

(28) Ricoeur: Finitude et Culpabilité

أ- الصنف الأول ويتعلق بقضايا الإعتقاد الديني (اليهودي والمسيحي) وعلاقته بمشكل الخير والشر والخطيئة إلخ ... وفي هذا السياق تناول ريكور مشكل الإرادة الشريرة أو السيئة في كتابه Finitude et Culpabilité حيث حاول أن يقيم رؤية اختبارية للإرادة يحدد بمقتضاه كيفية انبثات الشر في العالم بواسطة الإنسان ، غير أن معرفة الشر كواقع يسبقني في العالم لا يمكن أن تكون دون وسائط. ذلك أنه بين إمكان وجود الشر وبين واقعيته توجد باستمرار هوة لا نستطيع عبورها إلا عبر سلك الطريق غير المباشر أي عبر تأويل الإعتراف الذي يقوم به الوعي الديني في اللغة الرمزية والأسطورية (29)

كما أننا نجد نفس القضايا في الفصلين الأخيرين من "صراع التأويلات " وكذا في كتاب "Le volontaire et l'involontaire" .

ب- الصنف الثاني من التمثلات يتعلق بتلك التي تكشف عن جوانب من التجربة البشرية أو التي تعطي الشكل لهذه التجربة .

في هذا السياق ألف ريكور كتاب "المجاز الحي" "La métaphore vive" وفيه يعتبر أن الإستعارة ذات وظيفة كاشفة عن تجارب معيشية نادرة لا يستوعبها الإستعمال العادي للغة وليست مجرد زخرف لغوي (30)

أما الحبكة القصصية فهي طريقة في إعطاء الشكل أو الصورة الملائمة للتجربة البشرية التي هي مفككة باستمرار. أو أنها بتعبير آخر، رسم تخيلي Schéma يمكننا من التأليف بين مجموعة من الملابسات والقصود والدوافع والنتائج غير المرغوب فيها واللقاءات والشدائد والإنفراجات والنجاح والإخفاق والسعادة (31). إن الحبكة القصصية Intrigue بهذا المعنى تشكيل لتجربتنا الحياتية، كما أن كل تصوير سردي أو حكائي يتضمن بالضرورة إعادة تشكيل لتجربتنا الزمنية (32) .

ج - الصنف الثالث من التمثلات، هي تلك التي تتعلق بالعلاقة بالواقع رفضا أو تطبيعا وكذا بالهوية التاريخية الواحدة - أي التمثلات المتعلقة بالإيديولوجيا

---

(29) Ricoeur: Finitude et Culpabilité. p. 9-17

(30) Ricoeur : in Entretien avec le monde, Ed. La découverte 1984 p. 168.

(31) نفس المرجع . ص. 171.

(32) Ricoeur : Temps et Récit I - Seuil. 1983 p. 7.

واليوتوبيا من جهة ما هما تعبيرين لمخيالنا الإجتماعي - ونجد تجميعا لدراساته بهذا الخصوص في كتابه "Du texte à l'action" (33) .

الفكر العملي لريكور منذ Temps et Récit حتى الآن يتمحور حول مفهومين رئيسيين هما: المخيال الإجتماعي والهوية السردية. فأما المخيال الإجتماعي فهو هذه الملكة المنتجة لتمثلاتنا لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة للمسقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة . وهذا المخيال كما سنرى لاحقا ، يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيانا في صورة الإيديولوجيا وأحيانا أخرى في صورة اليوتوبيا (34) .

وأما الهوية السردية فهي تلك التي يكتسبها الإنسان عبر توسط الوظيفة الحكائية (35) أي عبر إنتاجه لمختلف ضروب القص والسرد والحكاية وانفعاله بها . ونحن نلاحظ أن كل الثقافة تتكون ضرورة من أساليب وطرق للسرد والرواية كما أن لكل جماعة تاريخية أحداثها المؤسسة لهويتها الجماعية والتي يقع استعادتها التأويلية والحكائية باستمرار . هذا بالنسبة لأصناف التمثلات التي ينتجها الإنسان والتي يجمع بينها إعطاؤها المعنى لتجربة تاريخية ما ودمجها للجماعة التاريخية في الهوية الجماعية الواحدة .

أما بالنسبة لآراء ريكور في مجموعة من قضايا المجتمعات المعاصرة، فلن نستعرضها ولكننا نشير فحسب إلى المحددات العامة لهذه الآراء .

وأولى هذه المحددات هي قضية المعنى - إن ريكور ينظر إلى أزمة المجتمع المعاصر وإلى الآثار السلبية للحداثة على أنها في أحد وجوهها الأكثر أهمية أزمة معنى - ولئن عبر عن هذا الموقف خاصة في كتابه Histoire et vérité الذي حاول فيه وضع اليد على مختلف تصدعات الوعي الغربي فإنه قد عبر عن هذا الموقف بطريقة عملية في قضايا أكثر جزئية عاشها المجتمع الفرنسي . ومن ذلك موقفه من أحداث الجامعة لعام 1968 التي رأى فيها تعبيرا على الخواء من المعنى وكذا إجابة

---

(33) Voir Ricoeür : Du texte à l'action p. 303 - 392.

وفي الباب الثاني عرض لهذه الفصول

(34) Ricoeur: Du texte à l'action p.379

(35) Ricoeur : L'identité narrative. In Esprit 7-8 1988 p. 295.

على عدمية جماعية لمجتمع أصبح بمثابة نسيج سرطاني لا يرى هدفا سوى نموه المتواصل (36).

غير أن هذا لا يدفعه إلى مناهضة مكتسبات الحداثة ، بل إنه ضدا على ذلك، يعلن مرارا مناهضته لاستعادة الموروث الرومانسي بنفس القدر الذي يناهض به العدمية. وبالمقابل نجده يدعور إلى قيم الليبرالية والنقد في مستويي المعرفة والسياسة وإلى ضرب من الإشتراكية في المستوى الإجتماعي مما يجعله داعية لنوع من الإشتراكية الديمقراطية في وقت مبكر (37).

وفي الحقيقة فإن هذين المحددين (أزمة المعنى + تجديد مكتسبات الحداثة) ينسجمان مع الموقف الفلسفي لريكور القائم على رد الإعتبار للمعنى وكذا على الجدل بمعناه التكاملي وهكذا، وبنوع من التلخيص، يمكن القول بانه لئن كان مشكل رمزية تعبيرات الجهد الإنساني من أجل الوجود هي النواة التي يمكن أن نمسك بفكر ريكور المتعدد من خلالها، فإن المفضيات التاريخية لهذا الموقف الفلسفي هو ما سبق من آراء بخصوص قضايا العمل والبراكسيس .

بقي أن أشير أخيرا إلى أن المحور الأخير لفكر ريكور والمتعلق بالوضع الإبستيمولوجي للتأويلية، سيكون موضوع الباب الثاني من هذا البحث .

---

(36) Paul Thribaud: Devant la crise de l'université: l'esprit libéral et l'esprit radical. In Esprit 7-8, 1988.p. 12

(37) Joel Roman: De l'action politique. In Esprit 7-8, 1988. p.7

www.booksall.net

الباب الثاني

الملامح العامة للنظرية التأويلية عند ريكور

إن بسط حالة المشكل التأويلي، وكذا الكشف عن الإحراجات الداخلية للتأويلية وعن تحدياتها الخارجية لا يتموضع في حيز خاص من كتابات ريكور، بل إنه ينبث في جل ما كتبه وإن كان يمكننا أن نولي كتابي Le conflit des interprétations و Du texte à l'action أهمية خاصة في هذا السياق .

والتحديات التي تواجه التأويلية أصناف، فمنها ما هو داخلي عارض وقابل للتذليل على نحو يعيد بناءها - أي التأويلية - حسب صيغة تمكنها من الحوار والسجال الجدي والمتكافئ مع العلوم الإنسانية ، وكذا العلوم المهتمة بالنص من سيميولوجيا وتفسير إلخ ...

ومنها ما هو جذري يتعلق بموقف يجفف منابعها أصلا، بما أنه يمتد إلى أساسها الوجودي وإلى شروط إمكانها، وأعني بذلك قضايا الحقيقة والمعنى والذات .

ومنها ما هو خارجي عارض لا يمنع إمكانية التأويل وإن كان يحور تحويرا أساسيا في أسئلة التأويلية .

ومن خلال سجاله ومحاولته الإجابة على مختلف هذه التحديات، تتجمع وتلتئم خيوط نسيج النظرية التأويلية عند ريكور .

www.books4all.net

الفصل الأول

وضع المشكل التأويلي عند ريكور

1 - تحديات التأويلية العارضة والداخلية :

وهي تحديات داخلية لأن ريكور يحاول الإمساك بها في أعمال هؤلاء الذين يتقاسمهم الإهتمام التأويلي (شلايرماخر- ديلتاي- هايدغر- گادامير) وهي عارضة لأنه يصور لنا تجاوزها ممكنا بشرط إحداث تحويرات جوهرية في المشكل التأويلي نفسه.

وحسب ريكور، فإن التاريخ الحديث للتأويل يتقاسمه اهتمامان أنتج كلاهما ضربا مخصوصا من التحديات.

فأما الإهتمام الأول، فيتجه نحو التوسيع التدريجي للمنظور التأويلي بالشكل الذي يقع فيه استيعاب التأويلات الجهوية ضمن تأويل عام (شلايرماخر وديلتاي). غير أن هذا الإهتمام الأول لا يمكنه أن يبلغ مداه ما لم يقع إلحاق الشغل الإبستيمولوجي للتأويلية ، أي جهدها لاتخاذ صورة العلم، باهتمام أكثر عمقا هو الإهتمام الأنطولوجي الذي يتوقف معه عن كونه مجرد ضرب من ضروب المعرفة ليصبح إحدى كيفيات الوجود (1) .

وهكذا ، فإن حركة السير من التأويلات الجزئية إلى التأويل العام، وقد تبعتها حركة تجذير استحال بموجبها التأويل إلى أساسي Fondamental إلى جانب كونه عاما.

---

(1) Ricoeur: Du texte à l'action p. 76

وفي الحالة الأولى، أي في حركية إخراج التأويل من جهوياته، نكون إزاء مشكلات ذات طابع ابستيمولوجي صرف. أما عند صعودنا إلى الأسس، فإننا نكون إزاء مشكلات ذات طابع أنطولوجي/ابستيمولوجي مختلط.

أ- التحديات المتولدة من حركية إخراج التأويل من جهوياته : وهي التحديات التي تبلورت مع رواد التأويلية الحديثة Shleirmacher وDiltey فلقد كان شلايرماخر أول من ابتدأ حركة إخراج التأويل من جهوياته، وكذا أول من حاول استخراج مشكل عام للفعالية التأويلية مهما اختلفت النصوص التي يمكن أن تشتغل عليها - أما ما قبله فقد كان هناك ضربان من التعامل مع النصوص : الأول يتمثل في فيلولوجيا النصوص الكلاسيكية وخاصة منها المنحدرة من العصور اليونانية - اللاتينية ، والثاني يت مثل في تفسير النصوص المقدسة للعهدين القديم والجديد - وفي الحالتين يتباين فعل التأويل بتنوع النصوص التي يشتغل عليها (2).

وحسب ريكور، فإن هذا الإلحاق للقواعد الجزئية والمخصوصة للتفسير والفيلولوجيا بإشكالية عامة للفهم يناظر في دلالته التاريخية الإنقلاب الذي قامت به الفلسفة الكانطية بالنسبة لعلوم الطبيعة وإذا كان شلايرماخر غير واع بحجم ما أحدثه في فضاء التفسير والفيلولوجيا، فإن ديلتاي سيكون واعيا بذلك تماما، وذلك في مناخ الكانطية الجديدة أواخر القرن التاسع عشر (3) .

وإذا كان هذا التوسيع يعد ميلادا حقيقيا للتأويلية الحديثة وكذا تبلورا لأهم ملامح المشكل التأويلي، فإنه مع ذلك قد ظل موسوما بطابع نفساني يسلمه للتخمين والتكهن ومرجع ذلك أن هؤلاء كانا واقعين تحت تأثير نزعتين متنافرتين : أولهما هي النزعة النقدية المتولدة من الكانطية وهو ما تجلى من خلال إرادتهما بلورة قواعد كلية صالحة للفهم وكذا من خلال مشروعهم في دحر عدم الفهم mécomprehension، بما أنه يوجد تأويل كلما وجد غموض وكلما وجدت عتامة أصلية تعوق الفهم المباشر. وثانيهما، النزعة الرومانسية، وهو ما يتبين من خلال دعوتهما إلى معايشة حية لسيرورة الإبداع وكذا من خلال ادعاء إمكان تقمص الحياة النفسية للآخرين والقدرة

---

(2) نفس المرجع ص. 78

(3) نفس المرجع ص. 79

على فهم كاتب ما أكثر مما يفهم هو نفسه (4) . وهذا التمزق بين نزعتين فلسفيتين متعارضتين سيحدث شرخا حقيقيا يشق أعمال شلايرماخر ومن بعدها ديلتاي من أولها إلى آخرها . فلقد ميز الأول بين ضربين من التأويل يحمل كلا منهما طابع مؤثراته : الأول ويسميه بالتأويل النحوي أو الموضوعي الذي يستند إلى الخصائص العامة للخطاب في ثقافة ما ويهتم بخصائص لغوية متميزة عن المؤلف ومستقلة عنه .

والثاني : وهو ما يسميه بالتأويل النفسي أو التقني، ويهتم بالطابع الفردي، بل العبقري للرسالة التي يريد الكاتب إبلاغها. وإذا كان هذا التأويل تخمينيا أو تكهنيا كما يقر شلايرماخر بذلك، فإن ذلك لا يمنعه من وضع مسلك منهجي محدد له هو المقارنة، بمعنى أننا لا نستطيع الإمساك بفردية ما إلا من خلال تبين الفروق التي تميزها عن غيرها.

وحسب شلايرماخر، فإنه لا يمكننا أن نقوم بالتأويلين في نفس الوقت، ذلك أنه إما أن نهتم بالفردي أو أن نهتم بالعام وإن كان أحيانا يقول بأن التأويل النحوي سلبي لا يتجاوز مطاردة الأخطاء الممكنة في فهم مدلول الكلمات وهو في خدمة النوع الأول .

وهكذا فإن صعوبة الترجيح بين التأويلين النحوي والنفسي وكذا الفصل بينهما تتظافر عند شلايرماخر مع صعوبة الفصل الحقيقي أيضا بين الطابع التخميني والتكهني لإدراك الذات الفردية وبين ما يحاول السيطرة به على هذه الصعوبة من مسلك للمقارنة (5).

وحسب ريكور، فإنه لا يمكننا تجاوز هذه الصعوبات والإحراجات إلا بوضع رؤية جديدة لعلاقة النص والعمل الفكري بذاتية مؤلفه، وكذا بتحويل اهتمامنا من البحث عن القصود والذوات المتخفية في النص نحو المعنى والمرجع أو العالم الذي يفتحنا عليه النص .

أما ديلتاي، فهو ينتمي إلى هذا المنعطف النقدي الذي تبينت معه تضاريس

---

(4) نفس المرجع ص. 79

(5) نفس المرجع ص. 79

المشكل التأويلي لكن دون الخروج عن طرحه من الزاوية الإبستيمولوجية ومع مزيد تعميق الشرخ الذي ابتدأه سلفه . فلقد تابع توسيع أفق التأويل وذلك بإدماج العلوم التفسيرية والتأويلية في مجال أوسع هو مجال العلوم التاريخية . غير أنه ابتدع التعارض الكبير الذي يشق أعماله من أولها إلى آخرها . ونعني بذلك التعارض بين تفسير الطبيعة وبين فهم الروح والتاريخ. وهذا التعارض ثقيل الإستتباعات بالنسبة للتأويلية بما أنه سيقطعها عن التفسير الطبيعي وسيلقي بها في صف الحدوسات النفسية (6).

وإذا كانت إرادة الموضعة لديه تظهر من خلال القول بأنه يتعذر علينا الإمساك بالحياة النفسية للآخرين في تعبيراتها الفورية، وبأن علينا أن نعيد بناءها من خلال تأويل العلامات المموضعة التي تتخارج عبرها، أي عبر تأويل تعبيرات الحياة المثبتة في الزمن عن طريق الكتابة، فإن إلحاق التأويل بمشكل سيكولوجي هو إمكان التموضع في الحياة النفسية للآخرين، وإن كان ذلك بتوسط العلامات نفسها. إن هذا الإلحاق يدفع بالتأويل ضرورة إلى البحث عن مصدر الموضوعية خارج الحقل التأويلي، أي خارج التعامل مع النص، بل إن استقلال النص في هذا المنظور لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة وقتية وسطحية (7) .

ويبقى أن نقول بأن ديلتاي قد تفطن تماما إلى عقدة المشكل أي إلى كوننا لا نستطيع الإمساك بالحياة إلا من خلال وحدات المعنى التي ترتفع فوق السيلان الدائم للتاريخ، لقد تفطن ديلتاي أيضا إلى طريقة لتجاوز تناهي الإنسان ونسبية معرفته دون الهروب إلى ادعاء التحليق من فوق وامتلاك الرؤية الشاملة – أي دون السقوط في المعرفة المطلقة وهذه الطريقة لمجاوزة التناهي هي التأويل – غير أنه لمجاوزة نواقص عمل ديلتاي علينا أن نتخلى عن ربط قدر التأويلية بالتفسيرات النفسانية وأن نربط النص بالعالم الذي يفتح عليه وكذا بمعناه الداخلي لا بذاتية مؤلفه أو بعالمه النفسي (8) .

www.booksall.net

---

(6) نفس المرجع ص. 83

(7) نفس المرجع ص. 89

(8) نفس المرجع ص. 87

وهكذا، ومن خلال المأزق الذي ولد مع رواد التأويلية الحديثة، يتبلور اتجاه أول في التجاوز يشير إلى ضرورة تعليق ذاتية الكاتب بل والقارئ أيضا وتدشين مرجعية جديدة هي العالم الذي يفتح عليه النص وهو ما سنراه لاحقا.

ب- التحديات المتولدة من الصعود من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا:

بعد ديلتاي، لم تتجه الخطى الحاسمة في تناول المشكل التأويلي نحو إتمام أو إنضاج ابستيمولوجي لعلوم الروح Sciences de l'esprit وإنما نحو وضع مسلمته الرئيسية - التي تقول بأن هذه العلوم تستطيع بصوغها لمتودولوجيتها الخاصة أن تقف على قدم المساواة مع علوم الطبيعة - موضع سؤال، وهي المسلمة التي تجعل من التأويل مشكلا ابستيمولوجيا وتحيله إلى مجرد تلوينة من تلوينات نظرية المعرفة (9) .

وهكذا فإن الجهد مع هايدغر وگادامير من بعده سيتجه إلى الحفر فيما وراء المشروع الإبستيمولوجي قصد الكشف عن شروط إمكانه الأنطولوجية غير أن هذا الصعود إلى الأسس سيخلق ضربا آخر من المشكلات. إن التأويل لدى هايدغر ليس تفكيرا في علوم الروح وإنما هو بسط للأرض الأنطولوجية التي تقوم عليها هذه العلوم.

ولذلك، فإن هايدغر في تناوله للمشكل التقليدي لنظرية المعرفة المتعلق بالدائرة التأويلية أي بتدخل عنصر الذاتية في فهم الموضوعات من جهة وبإشراط الموضوعات وتحديدها للذات من جهة أخرى يقول بأن هذه الدائرة تبقى مفرغة تماما طالما انحصرنا في الإشكالية المعرفية ذات / موضوع وأن علينا الصعود نحو البنية الاستباقية Structure d'anticipation للفهم التي تؤسس هذه الدائرة وما يشكل البنية الإستباقية أو البنية الزمانية المسبقة للفهم هو تاريخ السؤال حول معنى الوجود كما يتجلى في الميتافيزيقا الغربية (10) .

وبتعبير آخر، فإن الطابع اللاحق للمعرفة المستمد من البنية الإستباقية للفهم إنما ينبع من تاريخية الفهم من جهة ما هي ضرب من ضروب وجود الكائن، غير أن

---

(9) Du texte à l'action. p. 341

(10) Du texte à l'action. p. 341

هايدغر - وهذا هو وجه المشكل فيما يخص موضوعنا - لا يسلك طريق العودة من الأنطولوجيا نحو المشكلات الإبستيمولوجية، إلا إذا تأولنا جهده في تقويض الميتافيزيقا الغربية على أنه تأسيس لبذور نقد الإيديولوجيا والأحكام المسبقة (11) .

وهكذا فإننا مع هايدغر إزاء صعود نحو الأسس دون عودة إلى ما يشتق منها ولعل هاجس التجذير لديه وكذا استغراقه في إشكالية الوجود على طريقته قد منعه من سلك طريق الرجوع هذا .

وعدم معالجة المشكلات التي تبرز في خط العودة هذا يعني القصور في التدليل على أساسية هذه البنية ذاتها، بما أنه لا شيء أساسي إذا لم يستخلص منه شيء آخر.

وهنا نكون إزاء اتجاه ثان لإعادة صوغ المشكل التأويلي يشير إلى ضرورة سلك طريق العودة وكذا الربط بين التكوين المتناهي للإنسان وبين المشكلات الإبستيمولوجية للتأويلية (12) .

وإذا كان هذا هو المشكل الأول الذي يثيره الصعود إلى الأنطولوجيا فإننا مع گادامير نكون إزاء وضع أعقد، فهذا الأخير ينطلق من التجربة التي تشكل الأساس الأنطولوجي الضمني والمسبق للعلوم الإنسانية، ونعني بذلك تجربة الإنفصال أو اتخاذ المسافة Distanciation المغترب من الموضوع وذلك بهدف تحطيم هذه المسافة ذاتها. وبتعبير آخر فإن ميتودولوجيا العلوم الإنسانية تشترط اتخاذ مسافة ما من الموضوع كأساس لعلاقة الموضوعية، وهذه المسافة لا يمكن أن تقوم إلا عبر تحطيم الرابطة الصميمية للإنسان بالتاريخ أي رابطة الإنتماء. ولذلك فهو انفصال مغترب عن الموضوع (13) وبمواجهة اتخاذ المسافة هذا، يصوغ گادامير مفهومه عن الوعي المعرض لفعل التاريخ وآثاره والذي يعني أننا معرضون لتحديد التاريخ وتأثيره فينا بشكل لا نستطيع معه موضعة فعله فينا، ومرجع ذلك أننا مندرجون في سيرورته ومندمجون في حركيته بشكل يمتنع فيه علينا استثناء أنفسنا من هذا الفعل أو الإنفصال عنه بصورة نتمكن معها من النظر إلى ماضينا كموضوع مستقل عنا. هذا

---

(11) نفس المرجع ص. 342

(12) نفس المرجع ص. 342

(13) نفس المرجع ص. 336

www.books4all.net

الإنتماء الصميمي للتاريخ هو الذي يبرر جهد گادامير في رد الإعتبار لمفاهيم الحكم المسبق Préjugé والسلطة، والتراث (14) .

ورغم أن گادامير لا يستبعد إمكان قيام علوم إنسانية، فإنه لا يتوقف عن السعي إلى الكشف عن خدعة الموضوعية التي يمكن أن تستند إليها، مما يجعلنا إزاء ثنائية واضحة : إما الإلتزام بالموقف الميتودولوجي مع خسارة الكثافة الأنطولوجية للواقع المدروس، وإما أن نلتزم الحقيقة الأنطولوجية وحينئذ علينا أن نهجر القول بموضوعية العلوم الإنسانية (15) .

وهذه الثنائية هي ما يمنعنا حسب ريكور من معانقة النظرية النقدية للإيديولوجيات لمدرسة فرانكفورت التي تتجه بالضبط إلى نقد ما يريد گادامير تأكيد سلطته، أي سطوة الحكم المسبق والتراث والسلطة وكذا من ملامسة أقدار الموضوعية المتضمنة في العلوم الإنسانية ومن الإفادة من حصيلتها غير أن هذا لا يعني بالمقابل تبني الإدعاء العلموي لإمكان الإنفصال عن الموضوع في المعرفة التاريخية أو لإمكان التحليق والنظر من فوق. وهكذا فإننا بوضعنا يدنا على مفضيات نظرية گادامير في تأويل التراث والتقاليد، نكون إزاء اتجاه ثالث لإعادة صوغ المشكل التأويلي يشير إلى ضرورة نحت مفهوم للمسافة في العلوم الإنسانية لا ينكر رابطة الإنتماء الصميمية ولا يقع في المقابل تحت ادعاء امتلاك المعرفة الشمولية أو الكلية للموضوع، وبنوع من التلخيص لاتجاهات إعادة صوغ المشكل التأويلي كما تبلورت في ثنايا تاريخ التأويلية نفسه، يمكن القول بأن هذه الإتجاهات تتمثل في استبعاد ربط التأويل بالحدوسات النفسانية وبعناصر الذاتية وفي تدشين مرجع للنص من ضرب وجودي غير القصود والنيات، وكذا في سلك طريق العودة من البنية الأنطولوجية للفهم ومن التكوين المتناهي للإنسان إلى المشكلات الإبستيمولوجية وبيان العلاقة المتبادلة لهذه بتلك، وأخيرا في صوغ مفهوم جديد لاتخاذ المسافة من الموضوع يكون قاعدة الموضوعية للتأويل دون السقوط في الإدعاءات العلموية ذات الأصل الوضعي ولا الإستغراق في رابطة الإنتماء بشكل تحتجب معه أية إمكانية للموضعة.

---

(14) نفس المرجع ص. 346

(15) نفس المرجع ص. 19

2 - تحديات التأويلية الجذرية :

وجذرية هذه التحديات متأتية من استهدافها للأسس الوجودية للتأويلية نفسها. فإلغاء الذات مثلا، واعتبار عنصر الجسمية في تكويننا مجرد متغير عارض كما عند * Parfit ليس قضية من قضايا أخرى ولكنه اغتصاب لما هو أكثر من قاعدة أو قانون أو حالة للأشياء، إنه اغتصاب للشرط الوجودي للقواعد والقوانين والوقائع (16) .

كما أن تحطيم مفهوم الحقيقة تماما لا يمكن إلا أن يسلمنا لريبية وعدمية ينتفي معها الشرط الوجودي للعلم، أي علم مهما كانت نسبة الموضوعية المتضمنة فيه .

ولئن كان عمق هذه التحديات مرجعه استهدافها للأسس فإن جذريتها ليست متجانسة. فبعضها يمتنع معه المعنى والتأويل بما هو طريقة للتعامل معه، وبعضها الآخر لا يمتنع معه التأويل من جهة ما هو بلوغ باطن بتوسط معنى ظاهر وإن كانت تمتنع معه التأويلية من جهة ما هي محاولة لإعادة صوغ مضمون الكوجيتو عبر توسط العلامات والرموز والنصوص.

وأهم هذه التحديات التي يخصص لها ريكور قسطا أوفر من جهده هي البنيوية.

إن البنيوية في أصلها مجرد منهج علمي غير أنها بعد ذلك انفلتت من حدودها لتصبح نظرية فلسفية معادية لكل فينومينولوجيا (17) وقائمة على التفقير من المعنى كشرط لبلوغ المستوى المنطقي (18) وعلى استبعاد الذات كحامل للدلالة أو كمنشئ لها كشرط لإمكان الإنحصار داخل حدود السياج الوصفي التصنيفي (19). وهكذا فإننا مع البنيوية نكون إزاء احتجاب كامل للمعنى

---

* Deker Parfit: Reasons and persons

(16) Ricoeur: L'identité narrative in Esprit Juillet- Août 1988

(17) Le conflit des interprétations. Ed. du Seuil 1969 p. 248

(18) نفس المرجع ص. 45

(19) نفس المرجع ص. 246

وللذات. و بالمقابل إزاء عالم من التراكيب والإنتظامات الشكلية، وهو ما يتعذر معه الحديث عن أنتروبولوجيا فلسفية أو عن فلسفة تأملية.

وأما التحدي الجذري الثاني الذي يواجه التأويلية، فتمثله فلسفة التقويض النيتشوية التي حاولت اقتلاع مشكل الذاتية من جذوره وكذا تقويض السؤال الذي يحاول الكوجيتو أن يحمل إجابة له (20) .

والهجوم على الإدعاءات التأسيسية للفلسفة يستند لدى نيتشه إلى محاكمة اللغة التي تقال فيها، وهي جهة من التناول لم تعرها فلسفات الذاتية اهتماما حقيقيا وما يكشف عنه هو الإستراتيجيات البلاغية المنسية والمختبئة في اللغة إن لم نقل المكبوتة فيها بفعل ادعاء مباشرية التامل (21) .

وما يؤكد عليه نيتشه هو أن اللغة بأسرها تمثيلية Figuratif ولا وجود لحالة طبيعية للغة عارية من التمثيل والتصوير. وهذا يعني أن الكذب ليس حالة تعتري اللغة ولكنه داخل في تكوينها.

ومن هذه الزاوية يبدو وضع ذات أو جوهر أو علة وراء الكوجيتو ليس سوى عادة نحوية دأبنا بمقتضاها على إسناد فاعل لكل فعل .

إن عالمنا الداخلي هو عالم ظواهر متشكل وفق استراتيجيات الهيمنة المتصارعة في العالم الخارجي. والظاهرة لا تعني هنا كما لدى كانط وحدة موضوعية ما، كما أنها لا تعني ما يسميه الوضعيون بالواقعة إذ إنه لا وجود لوقائع أصلا وإنما توجد فحسب تأويلات .

وإذا كان التأويل بما هو عملية مخصوصة في كشف استراتيجيات الهيمنة هو عمل نيتشه ذاته، فإن هذا العمل يقع في مفارقة أساسية كما سنرى، كما أنه معاد بطبعه لأي فينومينولوجيا كما هو واضح. وأما بقية التحديات التي يواجهها ريكور هنا وهناك فعديدة، منها التحديد النمطي الذي تقوم به الفلسفة التحليلية للغة حسب نموذج منطقي للخطإ والصحة.

---

(20) Ricoeur: Soi-même comme un autre. Ed. du Seuil 1990 p. 29

(21) نفس المرجع ص. 23

ومنها الثقافة النسقية للإنحراف عن المألوف التي تحاول الرواية المعاصرة استغلالها. فقسم من الرواية اليوم هو مقابل الرواية L'antiroman بمعناها الكلاسيكي، بمعنى أنها تعمل على كسر النماذج الكلاسيكية للعمل القصصي من توصيف نفسي وتعيين لهوية البطل إلخ ...

ومواجهة ريكور لهذه الإستراتيجيات المتباينة مختلفة وإن كانت كلها تتسم بالمنزع الموروث عن كانط في رسم الحدود.

فهو لا يرى طريقة أكثر علمية من البنيوية ولكن طالما وعت بحدودها وبشروط صلاحيتها، بل إنه يؤكد على إمكان تمفصل الطريقتين : البنيوية والتأويلية ولكن بشرط إعادة الأولى منها إلى حدودها الطبيعية (22) ذلك أن طريقة الفهم البنيوي لا تستطيع أن تتقدم خطوة واحدة دون درجة دنيا من الفهم التأويلي، بما أن التأويل متضمن أو أنه متخف باستمرار في حقل المعنى الذي يؤسس علاقات التشابه والتناظر البنيوية.

كما أنه بالموازرة لا تعقل حقيقي للمعنى دون قدر من فهم البنيات، وبهذا المعنى تصبح البنيوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية (23). وهكذا، فإن مواجهة التحدي البنيوي لا تتم على طريقة النفي وإنما على طريقة رسم الحدود والجدل بمعناه التكاملي وسوف نرى لاحقا كيف أن انشغال ريكور بالبنيوية تبلور عبر اهتمام جاد وعميق رافقه في أغلب كتاباته، و لم يقتصر على فترة ارتفاع أسهمها في ساحة الصراع العميق الذي شق الفلسفة المعاصرة.

وأما بالنسبة للرواية المعاصرة التي تعمل على الإنحراف على المألوف، فإننا نستطيع أن نتبين تأثير التراث السردي فيها رغم كونها تمثل حالة قصوى معاكسة للمعهود؛ إذ أن القارئ الذي يتوجه إليه الروائي المعاصر يكون قبل ذلك قد تثقف عن طريق التراث الروائي الكلاسيكي وهو ما يخلق لديه باستمرار احتياجات وانتظارات كلما كان بصدد قراءة نص سردي. والروائي المعاصر لا يفعل سوى اللعب على هذه الإنتظارات وعلى الخيبات التي تنتج عن كبتها وكذا على الراحة الفاسدة

www.books4all.net

---

(22) ريكور : صراع التأويلات ص. 59

(23) ريكور : صراع التأويلات ص. 60

التي تعترينا عند إحساسنا بأننا قد خدعنا (24). وأما نيتشه، وهو الأكثر جذرية في نقد مفاهيم الحقيقة والذات، فقد وقع في مفارقة حقيقية، ذلك أنه إذا كانت اللغة مسرحا لاستراتيجيات الهيمنة ومستودعا بالتعريف للكذب، فكيف استثنى نيتشه نفسه من عمل التقويض الضخم الذي ندب له جهوده؟ وكيف أسند لفلسفته وظيفة كاشفة؟ بل وكيف بنى مفاهيمه الخاصة عن إرادة القوة والإنسان الأعلى والعود الأبدي ! (25) . إنه النقد الذي يمكن أن نوجهه لكل الفلسفات التي تؤثم ما سواها والتي تدعي الكشف أو قول المطلق أو ولادة الحقيقة التاريخية، والتسميات في هذا السياق عديدة.

غير أن الدرس النيتشوي يفيدنا مع ذلك في الكشف عن خدعة الوعي وكذا في دفع الشك إلى حدوده القصوى وفي بيان الطابع اللغوي المحايث لفلسفات الذاتية والمؤثر في صياغتها.

وعليه وبنوع من التلخيص يمكن القول بأن جهود ريكور في تأسيس إمكان التأويلية لم تمنعه من محاولة استيعاب ما يراه قابلا للتحرير من قبضة الإطلاق من فكر خصومه.

وما ينضاف في بلورة المشكل التأويلي أمران :

- الأول هو التكامل بين الفهم (التأويل) والتفسير (البنيوية) وهو ما يدعونا إلى هجر التفكير عن طريقة التعارض بين تعقل البنيات وبين استخراج المعنى.

- والثاني هو ضرورة دفع الشك في محورية الوعي إلى حدوده الممكنة ولكن دون إلغاء مفاهيم الحقيقة والذات.

3- تحديات التأويلية العارضة والخارجية :

الماركسية والتحليل النفسي

الطائفة الثالثة من التحديات من طبيعة خاصة تكاد تكون وسيطة، فهي ليست من الجذرية بحيث تلغي السؤال الفلسفي المؤسس للفلسفة التأملية وهي

---

(24) Ricoeur: in entertien avec le monde, p. 172

(25) Ricoeur: Soi-même comme un autre, p. 23

أيضا ليست من جنس التحديات الداخلية للتأويلة بما أنها لا تتأطر في حقل إشكاليتها، ولكنها مع ذلك تحدث تحويرا أساسيا في أسئلتها. وأهم هذه التحديات هي الماركسية والتحليل النفسي.

إن الدلالة العميقة لفرويد ولماركس تتمثل في البحث عن مجال جديد للحقيقة لا عن طريق الهدم فحسب، وإنما عن طريق ابتداع فن جديد للفهم أيضا. إذ انطلاقا من هؤلاء يصبح الفهم تأويلا ويكف الوعي عن نرجسيته ويند المعنى عن قابلية الإختزال إلى الحضور الفوري للوعي ليصبح علاقة بين ظاهر وباطن وبين سطحي وكامن (26) .

غير أن أخطر ما في هؤلاء هو التشكيك فيما كان يعتبر أصلا وبداية في كل الفلسفات المنحدرة من الديكارتية.

لقد كشفت الماركسية عن كون الإيديولوجيا ليست خطأ موضوعيا يفسر بالرد إلى عوامل نفسية، وإنما هي بنية لا واعية لتفكير جماعة أو طبقة ما (27). وانفتاح حقل اللاوعي، الذي تبلور بوضوح فيما بعد مع فرويد، أمام التحليل فخ إبستيمولوجي حقيقي إذ أنه يخلق لدى المثقف راحة واطمئنانا يجعلانه يعتقد بأن مجرد تحويل البحث من الوعي إلى اللاوعي يشكل في حد ذاته ضمانة للعلمية بما أنه يؤدي إلى استبعاد عامل الذاتية من التفسير. ومن مثال ذلك، أننا إذا قارنا ماركسية ألتوسير بسوسيولوجيا ماكس فيبر نجد أن التفسير عن طريق الدوافع الذاتية للفاعلين الإجتماعيين قد وقع تعويضه باعتبار المجموعات البنيوية التي تنتفي فيها الذاتية ولكن نفي الذاتية من جانب الفاعلين الإجتماعيين لا تضمن بأية حال أن يكون السوسيولوجي صاحب العلم قد وصل إلى خطاب بدون ذات.

وهكذا، وعن طريق خلط حقيقي وسفسطائي للمعاني يعتبر التوسير التفسير عن طريق البنيات اللاوعية لا الذوات خطابا غير محمول من قبل ذات ما وهذا هو الفخ الإبستيمولوجي الحقيقي (28).

---

(26) صراع التأويلات ص. 148

(27) Du texte à l'action, p. 324

(28) Du texte à l'action, p. 316

ويذهب ريكور للقول بأن الماركسية تحور تحويرا أساسيا في سؤال الفلسفات التأملية لكن دون إلغاء مفهوم الذات، فما يهدف إليه ماركس هو تحرير البراكسيس عن طريق معرفة الضرورة. وهذا التحرير غير منفصل عن استعادة حقيقية للوعي (29).

بل إن ريكور، وبتوسط قراءة هابرماس، يعتبر أن الماركسية بمعنى ما تتنزل في خط الفلسفات التأملية، فهذا الأخير في كتابه (المعرفة والمصلحة) يقول بأننا حين نموضع الماركسية في تاريخ التأمل سواء تعلق الأمر بغزوه أو بنسيانه، تبدو لنا ظاهرة ملتبسة فعلا، فمن جهة تبدو لنا منتمية لتاريخ التأمل النقدي أو إنها تبدو في الطرف الآخر لخط فكري يبتدئ بالذات الكانطية الموحدة للإدراك المتعالي ليمر بعد ذلك بالوعي الفينومينولوجي الهيجلي بالذات المنتجة الفيختية ولينتهي إلى تركيب الإنسان والطبيعة في الفعالية المنتجة لدى ماركس (30). ومن جهة أخرى تبدو الماركسية لحظة هامة في نسيان التأمل وفي دفع النزعات الوضعية والموضوعاتية، ذلك أن الدفاع عن الإنسان المنتج فيها ينتهي إلى تثمين الفعل الأداتي من بين بقية أفعاله.

وهكذا فإن التحدي الماركسي إنما يتوجه في الحقيقة إلى مباشرية التأمل وإلى فورية الوعي لا إلى وجودهما أصلا، بل إنه كما رأينا يمكن بمعنى ما موضعة الماركسية في الخط النقدي للفلسفات التأملية.

وما يصدق على ماركس يصدق بمعنى مغاير على التحليل النفسي. إن علم فرويد يقوم في نقطة تمفصل الرغبة مع عالم الثقافة وما يهدف إليه ليس إلغاء الذات أصلا، وإنما فحسب توسيع مساحة الوعي بالشكل الذي يؤدي إلى السيطرة المتوازنة للأنا في مفترق طريقي الرغبة والواقع. فكما أن سبينوزا واجه وهم الحرية التقليدي لكي يؤسس الحرية من جهة ما هي توافق مع الضرورة، فإن فرويد يعمل على انبثاق وضع جديد للذات وللوعي (31).

---

(29) Le conflit des interprétations, p. 150

(30) Du texte à l'action, p. 393

(31) صراع التأويلات ص. 241

وبنوع من الإجمال يمكن القول أننا مع التحليل النفسي والماركسية لا نكون إزاء شك في وجود الوعي، وإنما إزاء شك في محوريته. إننا إزاء وعي جريح أو مخترق وإن كان يقيننا غير قابل للتشكيك من جهة ما هو يقين، فإنه قابل للتشكيك من جهة ما هو معرفة صحيحة بالوعي.

والمهمة التي تخرج بها تأويلية ريكور من هذا السجال، هي أن علينا أن نعيد تأملنا في مفهوم الوعي في ضوء المكتشف التحليلي النفسي بشكل يصبح فيه مفهومنا الجديد عنه قابلا لأن يكون الوجه الآخر للاوعي الفرويدي.

خلاصة : وكخلاصة لهذا الوضع للمشكل التأويلي الذي حاولت لمّ شتاته من كتابات ريكور، يمكن القول بأن من مهام تاويلية منفتحة على خارج الفلسفة، على العلوم الإنسانية وعلى باقي التاويلات، أن تعيد بناء مفهومها للذات بشكل لا يقع تحت طائلة مختلف أوجه النقد التي وجهت للكوجيتو الديكارتي، وكذا بلورة مجموعة من المفاهيم والخطوات المنهجية التي تعطي للتاويلية حمولة أكبر من الموضوعية، وأهم هذه المفاهيم مفهوم المسافة، المرجع الوجودي والإنفتاح على العالم، العودة من الأنطولوجيا إلى المشكلات الإبستيمولوجية وأخيرا التكامل بين الفهم والتفسير.

www.booksall.net

الفصل الثاني

الوضع الإبستيمولوجي للتأويلية

إن عودة ريكور إلى المشاكل الإبستيمولوجية للتأويلية لا تهدف إلى إقامة هذه الأخيرة بديلا لغيرها من العلوم الإنسانية، ذلك أن الحيز الذي تتكلم منه الأولى وهو حيز فلسفي بالتعريف، ليس هو الحيز الذي تتكلم منه الأخيرة. فالتجربة التأويلية جهوية فيما يخص نقطة انطلاقها، ولكنها شاملة من جهة رؤيتها، بما أنها تتعلق بالأسس، وهذه الشمولية هي التي تجعل التأويلية في تقاطع مستمر مع غيرها. إن ما يهدف إليه ريكور هو الإعتراف المتبادل بين التأويلية وبين غيرها من المناظير النقدية وكذا تحديد مناطق التداخل، وأخيرا إعطاء التأويلية حمولة موضوعية تمنع من إسلامها للحدوسات النفسية. وأول المفاهيم التي يصوغها في ذلك هي عالم النص المتعلق بإنشاء مرجع جديد للنص من ضرب وجودي آخر غير القصود والنيات.

1- عالم النص : Le monde du texte

إذا كانت التأويلية تقوم مع اختراق السياج اللغوي للنص، فإن القطيعة الأكثر حسما مع التأويلية الرومانسية يجب أن تقوم في لحظة الإختراق هذه، بمعنى أن علينا أن نقطع مع البحث عن القصود والنيات المختفية خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها Les choses du texte ، ونحو العالم الذي يفتح عليه (32) وبتعبير آخر، فإن النص ينفتح على عالم أوعوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لامكان الإستعادة التأويلية المستمرة. ونحن نجد هذا المعنى عند هايدغر في ربطه بين الفهم وبين وجودنا من جهة ما هو المشروع للوجود،

---

(32) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 368

أو بين الفهم وبين زمانية الموجود من جهة ماهي عدو خلف الإمكانات الأكثر صميمية لهذا الأخير (33).

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب، بل إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضا أي ذاتية القارئ، وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص وبتملكنا لأشياءه، وأخيرا بتحقق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته. وبتعبير آخر، فإن الإندماج في عالم النص يزحزح الذات من موقعها الوهمي الذي يقوم على ادعاء تملكه - أي النص- بالإنفصال التام عنه، أي من موقع الغرابة الأصلية عليه - غير أن هذا- كما سنرى يجب أن لا يؤدي بنا إلى استبعاد مفهوم المسافة، بل إن علينا إقامة علاقة تكامل جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة (34)

2 - مفهوم المسافة :

إن اتخاذ المسافة من الموضوع الذي يتخذ صيغة انحطاط انطولوجي عند گادامير يجب أن يصبح شرطا للتأويل، ومكونا رئيسيا للوجود من أجل النص أي للإصغاء لما يقوله النص (35).

واتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابل للإستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة(36).

وبهذا المعنى، فإن اتخاذ المسافة متضمن أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة وفي كل الظواهر المشابهة المتعلقة ببث الخطاب فالكتابة

---

(33) ريكور، نفس المرجع السابق ص.369

(34) ريكور، نفس المرجع السابق ص. 170

(35) ريكور: نفس المرجع ص. 366

(36) Pierre Gisel: Le conflit des interprétations. In Esprit 9 1970 p 779

إذا ليست مجرد تثبيت مادي للخطاب ولكنها شرط لظاهرة أساسية أعمق هي استقلالية النص وهو استقلال ذو أوجه ثلاثة (37) :

- فهو أولا استقلال تجاه قصد الكاتب.

- وهو ثانيا استقلال تجاه الوضع الثقافي وتجاه كل الإشراطات الإجتماعية لإنتاج النصوص.

- وهو أخيرا استقلال تجاه المرسل إليه أو تجاه المتلقي الأولي.

فابتداءً، ما يقوله النص وما يعنيه لا يوافق ما يريد كاتبه قوله. وهذا لا يعني أن الأشياء التي يقولها النص تفلت من الخضوع لعالم قصود الكاتب ونياته كما سبق، بل إن عالم النص يفجر عالم كاتبه.

وما يصح بالنسبة للمحددات السيكولوجية للمؤلف، يصح أيضا بالنسبة للشروط الإجتماعية، ذلك أن خاصية أي عمل -فني أو أدبي أو غيره- هي أن يجاوز إشراطات إنتاجه النفسية والإجتماعية لكي ينفتح على قراءات غير محدودة، قراءات خاضعة هي الأخرى لسياقات اجتماعية وثقافية متحولة باستمرار. وهذا يعني أن النص يتحرر باستمرار من سياق إنتاجه لكي يندرج ضمن سياقات أخرى Le texte se décontextualise pour se recontextualiser وهذا هو جوهر عملية القراءة.

غير أن المسافة لا تعني تحطيم الرابطة الصميمية للإنتماء للتاريخ، أي لتاريخ ما ولثقافة ما. ذلك أنه لا إمكان لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الإجتماعي أي لا إمكان للتحليق وادعاء النظر من فوق. ونحن في كل الحالات إزاء أحد اختيارين : إما التناهي وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل انطولوجيا التناهي وهذا يعني أن المسافة هنا نسبية كما أنها لا تقوم إلا داخل رابطة الإنتماء، وهو ما ينسجم مع قول ريكور بأن علينا أن نقنع بحقيقة إجمالية وتقريبية في الأمور العملية ومرجع ذلك هو طبيعة هذه الشؤون نفسها (38) .

---

(37) ريكور: Du texte à l'action p. 3666

(38) نفس المرجع ص. 303

وهكذا فإن المسافة كشرط للموضعة ذات وجود محايث للنص ذاته كما أنها مسافة نسبية لا مطلقة.

3- التكامل بين الفهم والتفسير :

إن على التأويلية أن تتجاوز الثنائية المدمرة الموروثة عن ديلتاي بين الفهم والتفسير، وهي الثنائية القائمة على الإعتقاد في الإرتباط التبعي بين أي عمل ذي طابع تفسيري وبين ميتودولوجيا علوم الطبيعة.

إن الأنماط السيميولوجية تعلمنا بأن التفسير لا يكون بالضرورة طبيعيا وسببيا (39) .

إن التأويلية يجب أن لا تستبعد مرحلة الفهم الموضوعي البنيوي، وإنما فحسب أن تضعها في حدودها الطبيعية أي كمرحلة في طريق الفهم والتأويل، بل إن علينا أن ندفع التحليل البنيوي إلى درجة من العمق ينكشف معها معناه العميق. وبهذا المعنى، فإن الأشياء التي يقولها النص لا تنكشف عبر قراءة ساذجة وإنما عبر سبر أغوار انبنائه وانتظاماته. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحقيقة والمنهج ليسا طرفا ثنائية كما يقول بذلك Gadamer وإنما هما عنصري تفاعل جدلي (40). هذه هي تقريبا أهم الخطوات التي يضعها ريكور للإرتقاء بالوضع الإبستيمولوجي للتأويلية، وهي خطوات -كما هو واضح- يختلط فيها باستمرار الأنطولوجي بالإبستيمولوجي، وتظهر علاقة الجدل الصاعد النازل بينهما أي علاقة اشتقاق الثاني من الأول، وبلوغ الأول بتوسط الثاني. فضرب الوجود الذي نعطيه لعالم النص يؤسس علاقة المسافة، كما أن المسافة هي ما من خلاله نكتشف هذا الوجود المخصوص، واتباع المنهج الصارم هو شرط إمكان الصعود للحقيقة الأنطولوجية. كما أن هذه الحقيقة هي ما يمنع الإدعاءات المنهجية من اتخاذ طابع الإطلاق وهي ما يختزلها إلى حدودها الطبيعية.

ومرة أخرى، نكون إزاء أنطلوجيا الفهم عن طريق ابستيمولوجيا للتأويل، وكذا إزاء اشتقاق الطابع المتناهي للمعرفة الإنسانية من التكوين الأنطولوجي للإنسان ذاته.

---

(39) نفس المرجع ص. 367

(40) نفس المرجع ص. 368

الباب الثالث

التأويلية والإيديولوجيا (*)

(*) هذا الباب اعتمد على الدراسات الآتية من كتاب ريكور: Du texte à l'action

1) L'imaginaire Social. in. de l'hérméneutique des textes l'hérméneutique de l'action
2) Science et Idéologie, p. 303-332
3) Herméneutique et critique des Idéologies, p. 333-378
4) L'Idéologie et l'utopie : Deux expressions de l'imaginaire Social, p. 379-392

ليس المهم هنا الإقتصار على استعراض رأي ريكور في الإيديولوجيا، وإنما خاصة بيان اندماج هذا الرأي في موقفه الفلسفي العام، وهو اندماج محكوم بمجموعة من المؤثرات يمكن إجمالها في ثلاثة :

- أولها هو هذا التحويل لمستوى التحليل الذي قام به كارل مانهايم في كتابه الهام : «الإيديولوجيا واليوتوبيا» : يقول مانهايم بأن الماركسية في تناولها القدحي للإيديولوجيا، بقيت في منتصف الطريق بما أنها لم تخضع نفسها لهذه الضرورة المحايثة لكل تفكير. ويتساءل مانهايم ما الذي يحدث عندما نتحول من الإرتياب في الأنظمة الفكرية الذي يخضع للإستثناء المتعسف إلى الإرتياب المعمم على الجميع ؟ إننا بهذا التغيير لمستوى التحليل نمر من علم مناضل إلى علم سلمي، أي إلى سوسيولوجياالمعرفة التي أسسها كل من Troeltsch وماكس فيبروماكس شلر. وبهذا المعنى، فإن ما كان سلاحا للبروليتاريا يصبح طريقة في البحث تهدف إلى الكشف عن الإشراط الإجتماعي لأي تفكير (1).

ولذلك، فإن ريكور سيعمل وفقا لمسعاه العام في رسم الحدود، على وضع المنظور القدحي في حدوده الطبيعية وعلى البحث على الوظائف الأشمل للإيديولوجيا واليوتوبيا.

- ثاني هذه المؤثرات هو هذا التحول الذي وقع في العلوم الإنسانية نحو مشكل الرمزية. فلقد اهتم المنظرون الألمان في العلوم الإنسانية في القرن الماضي -إلى جانب تاريخية الإنسان- بخاصيتين متميزتين للسلوك البشري هما : حضور القصود والقيم فيه -غير أن هذا الزوج المفهومي قصود/ قيم المحكوم بإشكالية الحرية والحتمية قد ترك مكانه شيئا فشيئا إلى زوج آخر جديد هو : الدلالة والتمثل. ولقد خضع هذا التحول لمتغيرين كبيرين يتمثل أولهما في أن الإهتمام باللغة خصوصا وبكل الأنساق الدالة عموما - كالفن والدين- قد أظهر تنوع وتعقد السيرورات الدلالية .

ويتمثل الثاني في أن التطورات التي حصلت في الأنتروبولوجيا والتاريخ قد أظهرت الحضور غير القابل للطمس للتصورات الكبرى عن العالم وللتمثلات الرمزية

---

(1) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 324

الخاصة بثقافة أو بجماعة تاريخية ما في صياغة نمط وجودها الإجتماعي (2) .
وبفعل هذا التحويل نكون إزاء نتيجتين :

- الأولى هي إخلاء القصود والنيات لمكانها في الصف الأول للأنساق الإعتقادية المعقدة التي بفعلها يتمثل الفرد العالم على شاكلة مخصوصة ويعطي دلالة ما لأفعاله.

والثانية وهي أكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا ، وتتمثل في أننا ما عدنا إزاء إشكالية العلاقة الإنعكاسية بين الفكر والواقع، بقدر ما نحن إزاء بنيات رمزية معقدة النشوء والتكوين .

وبتعبير آخر، فإن الإنغراس الأنتروبولوجي لمشكل الرمزية، يعني أن التمثلات والتصورات التي يكونها الإنسان هي أداته في مواجهة الواقع وتطويعه، تماما كما أن الأدوات المادية هي وسيلته في السيطرة على الطبيعة، بمعنى أن وجودنا الواقعي ليس وجودا غفلا ، ولا هو استغراق أو ضياع في «اللحظي» و«الحاضر» دون أفق من ماضي أو مستقبل، وإنما هو وجود بتوسط وبمسافة. إننا لا نحيا واقعنا إلا عبر عود بواسطة الرموز والتمثلات أي عبر مسافة أصلية وصميمية في الوجود الإنساني (3).

وتأثير هذا التحويل لإشكالية العلوم الإنسانية وكذا هذا المنزع الأنتروبولوجي واضح في إلحاق ريكور لمحتوى الإيديولوجيا بطريقة اشتغال المخيال الإجتماعي لجماعة تاريخية ما ولوظيفتها بالهوية الجماعية لمثل هذه الجماعة كما سنرى لاحقا.

وأخيرا ، فإن التحويل الداخلي الذي تعرضت له التأويلية من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا سيجعل ريكور يبحث عن مصدر العتامة الأصلية لكل إيديولوجيا في التكوين المتناهي للإنسان نفسه.

كما أن انتهاجه للطريق الموازي والمقابل، أي طريق العودة إلى المشكلات الإبستيمولوجية سيدفعه إلى البحث عن إمكانات تمفصل التأويلية مع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت .

---

(2) Jean Molino - Interpreter - in : L'interprétation des textes. Les Ed. de Minuit, 1989, p. 24

(3) نفس المرجع ص. 32-31

وهكذا، فإن ريكور، بتأثير من كارل مانهايم سيحاول النظر إلى المشكل الإيديولوجي من موقع المثقف غير المتموضع بشكل صارم في الصراعات الإجتماعية وإن كان لا يدعي العلموية أو الحياد المطلق كما سنرى لاحقا .

كما أنه بتأثير من تحولات العلوم الإنسانية ومن تطورات التأويلية ومن همومه الخاصة في تعبيد طريق ذهاب ورجوع بين الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا، سيحاول وضع رؤية للمشكل الإيديولوجي متعددة الأبعاد وإن كان يمكننا أن نوزعها على محورين كبيرين : أنتروبولوجي وأنطولوجي إبستيمولوجي.

www.books4all.net

الفصل الأول

المنظور الأنتروبولوجي لإشكالية الإيديولوجيا

لماذا وصف هذا المنظور بالأنتروبولوجي ؟

لسببين :

- أولهما هو هذه الأهمية التي تعطى فيه للثقافة وللإيديولوجيا من جهة كونهما ما يوحد الجماعة التاريخية في هوية واحدة .

وبتعبير آخر، فإذا كان التصدع هو ما يشق أية جماعة تاريخية، فإن ما يجعلنا نتعرف عليها ونعين هويتها من بين بقية الجماعات هو مجموعة من العناصر الثقافية الموحدة والدامجة (4).

- والسبب الثاني هو مجاوزته للثنائية التقليدية بين الفكر والواقع في مستوى الوجود الإجتماعي للإنسان وتقريره للإختلاط الصميمي للتخيل بالفعل الإجتماعي .

- وأخيرا إدماجه لدور التحريف الإيديولوجي في الوظيفة الرمزية الوسيطة للإيديولوجيا ذاتها. وعليه نتناول هذه العناصر على التوالي :

1- اختلاط التخيل بالفعل الإجتماعي :

يقول ريكور بأن الفعل الإنساني مختلط في صميميته بالتخيل والتمثل،

---

(4) يستشهد ريكور بقول ليفي شتراوس :

Le symbolisme n'est pas un effet de la societé, mais la societé est un effet du symbolisme

بمعنى أنه لا يمكننا أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج من ذاتها صورة ماإذا لم نفترض في بنية الفعل ذاته وسيطا رمزيا يتحدد من خلاله وعينا بوجودنا الإجتماعي (5). وبتعبير آخر، فإن كل جماعة تاريخية تحتاج إلى تكوين صورة ما عن نفسها. وفي تكوينها لهذه الصورة ذاتها، تكون في علاقة غير مباشرة بوجودها وذلك بتوسط التمثلات التي تكونها في هويتها ووظيفتها. وتكوين هذه التمثلات هي وظيفة مخيالنا الإجتماعي الذي يشتغل في أكثر مستويات الواقع جزئية كما يتضح ذلك من تحديد ماكس فيبر للفعل الإجتماعي والذي مفاده أنه يوجد مثل هذا الفعل حين يكون سلوك شخص ما دالا بالنسبة لبقية الفاعلين وموجها في ضوء سلوكاتهم وردود فعلهم الممكنة (6) . وفي نقده لماركس، يقول ريكور بأنه من العبث أن نسعى إلى توليد الصور من شيء غفل سابق اسمه الواقع أو الفعالية الواقعية أو سيرورتهاإلخ... بما أن الصور التي تكونها جماعة ما عن نفسها ليست سوى تأويلات داخله في تكوين العلاقة الإجتماعية ذاتها.

ومن المثير هنا أن ماركس لم يستطع تعقل عمليتي القلب الإيديولوجي وقلب القلب التي يقوم بها النقد الماركسي إلا عن طريق الإستعارة والمجاز وذلك عبر مجموعة من الصور التشبيهية من مثل انعكاس الصورة على شبكية العين أو الإستعارات المتعقلة بالرأس والرجلين، بالأرض والسماء، بالإنعكاس والصدى، بالتصعيد بالمعنى الكيميائي للكلمة، أي بتبخير جسم صلب في خلاصة أثيرية résidu et héré إلخ...

ويلاحظ ريكور بتوسط Sarah Kofman في محاولة متأثرة بدريدا- أن هذه الإستعارات تندرج ضمن شبكة من الصور المرآوية وضمن نسق من التقابلات أو من الأزواج المفهومية التي تشهد بالإنتماء الميتافيزيقي للمفهوم الماركسي للإيديولوجيا وذلك من مثل : نظرية / ممارسة، واقع / متخيل، نور/ ظلمة إلخ ...وحتى بعد القطيعة الإبستيمولوجية، نجد أنفسنا إزاء نفس الصعوبة بما أننا لا نعرف كيف تتوالد الصور المعكوسة بعضها عن بعض ولا كيف ينتج واقعا خاما سلسلة من الصور الإنعكاسية (7) .

---

(5) انظر : Ricoeur: Du texte à l'action, p. 230 et p. 382.

(6) ريكور : نفس المرجع ص. 306 و ص. 230

(7) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 320-321

وما يثير الإنتباه هنا، هو أن ريكور على سعة اطلاعه لا يشير إلى النص الهام لماركس في كتاب " 18 برومر " حول ثورة الفلاحين الفرنسيين عام 1848 (8).

وعلى كل، فإن علينا حسب ريكور، أن نخلص المفهوم الماركسي من ضيق أساسي يعانيه وأن نربطه بالمفهوم الأساس الأعم، أي مفهوم الوساطة الرمزية الذي يستوعب عملية الإضلال الإيديولوجي ويجاوزها إلى ما هو أوسع منها دون السقوط في الثنائية الميتافيزيقية : فكر/ واقع.

بقي أن نشير إلى أمر، وهو أن مخيالنا الإجتماعي يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيانا في صورة الإيديولوجيا وأحيانا أخرى في صورة اليوتوبيا، وهو ما يعطيه بنيته الصراعية. بمعنى أن التكوين الرمزي للوجود الإجتماعي للإنسان يتراوح بين الإيديولوجيا بوظائفها الثلاث ... الإدماجية والتبريرية والتحريفية واليوتوبيا بوظائفها الإستيهامية التخيلية التثويرية. الأمر الذي يمكننا من النظر للجماعة التاريخية في بنيتها الصراعية وأيضا في وحدة هويتها.

2- حاجة الجماعة التاريخية لتكوين صورة عن نفسها ومفهوم الهوية الحكائية أو السردية :

إن الظاهرة الإيديولوجية في وظيفتها الأشمل مرتبطة بحاجة مجموعة اجتماعية ما إلى امتلاك صورة عن نفسها وإلى تمثل وجودها على الطريقة المسرحية، أي على الطريقة التي تكون فيها مندمجة في القيام بفعالية محددة وفي لعب دور ما. وفي هذا السياق يرجع ريكور إلى مقال لـ Jacques Ellul (9) يربط فيه بين الإيديولوجيا وبين الحدث أو الأحداث المؤسسة للهوية الجماعية لجماعة تاريخية ما وذلك كالإعلان الأمريكي للحقوق، الثورة الفرنسية، ثورة أكتوبر إلخ ... ودور الإيديولوجيا بهذا المعنى هو إعادة التأويل الإرتجاعي لهذا الحدث "النموذجي" المؤسس، وهي وظيفة لا تقتصر على البث المستمر للإعتقاد خارج دائرة الآباء

---

(8) حول هذا النص أنظر : التحليل النفسي كأداة لتحليل الوضعيات الإيديولوجية لبيير أنصار، ترجمة الاستاذ محمد سبيلا

(9) J. Ellul : " Le rôle médiateur de l'idéologie "in E. Castelli (éd), démythisation et idéologie, Paris, Aubier 1973

أنظر ريكور : Du texte à l'action

المؤسسين للحدث الأصلي، وإنما تتعدى ذلك إلى محاولة الإحتفاظ بالطاقة الأصلية للحدث المنبعثة من فورة اختماره وتفاعلات تكونه.

والإيديولوجيا بهذا المعنى هي وظيفة ردم المسافة التي تفصل الذاكرة الجماعية عن الحدث المكرور بثا وتأويلا، بمعنى أن استعادة الحدث المؤسس للهوية الجماعية لتشكيلة ما، وإدماجه في حركية الحاضر إنما يتمان عبر تأويل ارتجاعي مستمر قوامه إعادة نمذجة هذا الحدث.

والإيديولوجيا بهذا المعنى، تقع من الممارسة الجماعية ما يقعه الدافع أو السبب من سلوك الفرد أو مشاريعه، فهي مدفوعة باستمرار بإرادة بيان أن الجماعة التي تمثلها لها الحق في أن تكون على ما هي عليه.

وهكذا، فإن وظيفة الإدماج الإيديولوجي في هوية تاريخية واحدة إنما تقوم على بنية رمزية للذاكرة الجماعية. ونحن نكاد لا نجد مجتمعا غير ذي علاقة بمجموعة من الأحداث التاريخية المؤسسة المنظور إليها على أنها أصل ومنشأ الجماعة نفسها. وينتج عن ذلك أن الحدث المؤسس لا يمكن أن يعاش من جديد وأن يمارس فعلا راهنا إلا عبر التأويل بما هو إحياء متواصل للمعنى، بمعنى أن الحدث المؤسس لا يمثل للوعي الا إيديولوجيا. وهنا يصبح التأويل ضربا من الإيديولوجيا والعكس صحيح أيضا (10). ونظريات العقد الإجتماعي نفسها لا تخرج عن هذا الإطار، بمعنى أنها ليست سوى افتراض للحظة تاريخية خيالية اصطناعية يقع فيها الإنتقال من حالة التحارب إلى نوع من السلم المدنية عن طريق قفزة تعاقدية. واصطناعية هذه اللحظة تأتي من أننا لا نصل أبدا إلى الدرجة الصفر لهذا العقد، بل إننا لا نعرف في التاريخ سوى أنساق سلطوية متولدة من أخرى سابقة ولا نشهد أبدا ميلادا بكرا لظاهرة سلطوية ما (11). وهكذا، فإن الإيديولوجيا في وظيفتها الأشمل تمثل الوسيط الرمزي الذي يقع من خلاله دمج الجماعة التاريخية الواحدة في هوية حكائية أو سردية أي في ضرب الهوية التي يكتسبها الإنسان عبر مختلف أوجه السرد، فعلا أو انفعالا.

---

(10) نفس المرجع ص. 385

(11) ريكور : نفس المرجع ص. 384

3- الدور الوسيط للإيديولوجيا ووظيفة التحريف :

إن وظيفة التحريف الإيديولوجي حسب ريكور هي الوجه المرضي من اشتغال مخيالنا الإجتماعي. وهي بهذا المعنى داخلة في التكوين الرمزي لوجودنا الإجتماعي ذاته وليست لحظة لاحقة لأخرى شفافة. وهذا يعني أنه لا وجود لواقعة اجتماعية شفافة في البداية ثم معتمة بعد ذلك. بل إن ما يظهر أكثر خصوبة لدى ماركس هو اعتبار أن لحظة الشفافية ليست وراءنا، ليست في الأصل، وإنما هي أمامنا، نبلغها عبر سيرورة تاريخية قد لا تنتهي (12). كما أن مصلحة التحرير والتواصل بدون حدود ولا ضغوط لدى هابرماس، ليست سوى فكرة مثالية تحفزنا على النقد المستمر وعلى المطاردة المتواصلة لعمليات الخداع والإخفاء التي لا تنتهي.

وبهذا المعنى، فلئن كانت الإيديولوجيا ذات وظيفتين لا يقدح فيهما في ذاتهما -أي الإدماج والشرعنة- فإن وظيفتها الخادعة والتحريفية هي الوجه المرضي المحايث للوظيفتين السابقتين.

ذلك أن عملية الإدماج تستند إلى الخاصية الإعتقادية للإيديولوجيا، وهو ما يجعل من هذه الأخيرة فضاء يقطنه الناس ويفكرون ضمن حدوده وليست مفهوما يضعونه أمامهم ويسيطرون عليه. وبتعبيرآخر، فإن اعتقادية الإيديولوجيا متأتية من خاصيتها اللاواعية، أي من كونها آلية للعمل والتفكير لا موضوعا نضعه أمام أعيننا. ومن هذه الخاصية اللاواعية تتولد كل إمكانات القلب والخداع والإخفاء التي تحدث عنها ماركس. وفي الحقيقة، فإنه يظهر من المستحيل بالنسبة للمجموعة -كما للفرد- أن تعقد وتصوغ وتموضع كل شيء. وهذه الإستحالة للتفكير الكلي والشامل هي ما يجعل من الإيديولوجيا سلطة غير نقدية بالضرورة (13).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أية إيديولوجيا لا تستطيع أداء أي من وظائفها إلا بالحفاظ على ديناميتها ودافعيتها مما يجعلها بالضرورة تبسيطية. بمعنى أن إمكانياتها التحويلية للواقع والتأثيرية فيه مشروطة في استمرارها بتحول الأفكار التي تنتجها إلى اعتقاد وإلى مواقف. ولذلك، فإن التفكير الإيديولوجي

---

(12) ريكور: نفس المرجع ص. 321

(13) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 308

يفتقد باستمرار الدقة لصالح تنمية فعاليته الإجتماعية مما يجعله يستحيل إلى كوة نرى منها ما سواها أو إلى دليل تأويلي يمكننا من النظر الإجمالي لا للجماعة فحسب، وإنما أيضا للتاريخ، بل وحتى للعالم، وهو ما يجعل كل شيء في عالم الأفكار قابل لأن يصبح إيديولوجيا، وذلك سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو الدين أو الفلسفة إلخ ... وهذا التحويل لنظام فكري ما إلى نسق اعتقادي هو أحد أهم وجوه الإيديولوجيا كتحريف (14).

وهكذا، فإن وظيفة الإخفاء والتحريف ليست لاحقة لتكوين شفاف سابق للواقع ولكنها محايثة أو أنها الحالة المرضية الملازمة لانبنائه الرمزي.

وهذا الأمر، يتضح أيضا من وظيفة الإيديولوجيا الثانية والمتمثلة في شرعنة وتبرير نظام ما لتراتب السلط في المجتمع، وهي وظيفة ليست سلبية في ذاتها بما أن كل جماعة تاريخية - كما يقول ماكس فيبر تصل في تطورها إلى نقطة يتميز فيها الحاكمون عن المحكومين، الأمر الذي يستدعي بالضرورة خطابا بلاغيا إقناعيا يحد من عملية اللجوء للقوة لفرض النظام العام (15).

غير أن هناك باستمرار فائض في طلب الشرعية بالنسبة لعرض الإعتقاد (16)، بمعنى أن ادعاء سلطة ما للشرعية يفوق باستمرار ميلنا للإعتقاد في هذه الشرعية، وهذا يعني أن كل سلطة في حاجة إلى انتزاع أو اغتصاب نوع من فائض القيمة الإعتقادي من مداريها (17) وهي تفعل ذلك بالإستعانة بأفكار قابلة لأن تتحول إلى أفكار عامة، أي صالحة للجميع ونحن نجد أن اللغة نفسها قابلة لأداء هذا الدور من خلال وظيفتها البلاغية وهذا الأمر ليس جديدا، فلقد وقع الربط بين الهيمنة والبلاغة منذ أفلاطون الذي نص على أنه لكل مستبد يلزم وجود سفسطائي (18).

وهكذا، فإن ارتباط الإيديولوجيا بظاهرة الهيمنة والسلطة يصيبها بالتكلس

---

(14) نفس المرجع ص. 308 - 309

(15) نفس المرجع ص. 384

(16) نفس المرجع ص. 310

(17) نفس المرجع ص. 384

(18) نفس المرجع ص. 383

والعطالة وهو ما يظهر جليا في طابع التأخر الذي يطبع كل ظاهرة إيديولوجية. ومرد ذلك هو أن الزمان الإيديولوجي يقوم على رفض الجديد المنفلت من الإمكانات التي يخولها "النموذجي" و"السائد".

وفي هذه النقطة بالذات -أي عطالة الإيديولوجيا- يذهب ريكور أبعد من ذلك أي ربطها بظاهرة الهيمنة. ذلك أنها ترتبط أحيانا بمجموعة ما للحفاظ على هويتها. يقول :« ... إن كل جماعة بشرية تحمل بالضرورة في طيات وجودها الإجتماعي أقدارا من الأورثوذوكسية والحدية وعدم التسامح، ولا وجود لمجتمع متسامح بشكل جذري. وغير المتسامح فيه يبدأ حينما تهدد الجدة إمكانية مجموعة ما في التعرف على نفسها وفي تعيين هويتها على المسرح التاريخي... » (19).

وهكذا فإن وظيفة التحريف والإخفاء محايثة وداخلة في تكوين بقية وظائف الإيديولوجيا. ونحن نجد هذا المعنى تقريبا في تناول ريكور لليوتوبيا بما هي الوجه الآخر المضاد للإيديولوجيا. فلئن كانت وظيفة اليوتوبيا هي تلغيم الوضع الإجتماعي القائم من الداخل، وإذا كانت تجرب حظها في نفس المربع الذي تمارس فيه السلطة، فإنها تنتج نقائصها من رحم هذه الوظائفالإيجابية بالذات. بمعنى أن تعبيرها عن الأحلام القصوى لجماعة مكبوتة ومضغوط عليها، هو ما يجعلها تفتقد التفكير العملي والسياسي المستند إلى المرتكزات والإمكانات التي يوفرها الواقع الفعلي، وهو ما يجعلها أيضا تقوم على منطق : إما أن أربح كل شيء أو أن أخسر كل شيء، مما يهددنا بخطاب مجنون ودموي (20).

وهكذا، ومن خلال ما سبق من المنظور الأنتروبولوجي لريكور، نستخلص ما يلي :

أ- إن مفهوم الهوية الحكائية هو ما يمكن أن يموضع التأويل في دوائر وأحياز كبرى من التطبيق، ذلك أن خصوبة هذا المفهوم وكذا عمومه الذي يند عن حمولة مفهومية بعينها هو الذي جعل ريكور يطبقه على المجتمعات الغربية وكذا على اليهود وعلى التدين المسيحي. وهو قابل للإمتداد إلى أحياز أخرى بل إنه يمكن

---

(19) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 309

(20) نفس المرجع ص. 380 - 390

القول بأن هذا المفهوم يمكن أن يطبق في الدائرة الأوسع أي دائرة الحضارة، مما من شأنه أن يكشف عن أبعاد جديدة لرمزية الوجود الإجتماعي للإنسان وكذا الوجود التاريخي للحضارات.

ب- إن إدخال وظيفة الخداع في صميمية التكوين الرمزي لوجود الإنسان الإجتماعي هو تمهيد للإنتقال إلى الأنطولوجيا أي إلى التكوين المتناهي للإنسان ذاته، وكذا الإنتقال إلى معضلة جديدة هي مسألة العلم والإيديولوجيا، أي هل يوجد موضع غير إيديولوجي يمكن أن نتحدث منه عن الإيديولوجيا؟ وهل يمكن للتأويلية أن تستوعب المنظور النقدي مع إصرارها على التحويل الأنطولوجي؟

www.books4all.net

الفصل الثاني

المعالجة الإبستيمولوجية - الأنطولوجية لإشكالية الإيديولوجيا

إن الأسئلة التي توجه ريكور في هذه المعالجة هي الآتية : ما هو الوضع الإبستيمولوجي لنظرية الإيديولوجيات ؟ أي هل يوجد موضع غير إيديولوجي يمكن أن ننظر منه للإيديولوجيا ؟ وإذا كان هذا الموضع غير موجود، فكيف يمكننا أن ننقذ التعارض بين العلم والإيديولوجيا ؟ (21). وكيف يمكن أن يقوم اعتراف متبادل بين التأويلية والنظرية النقدية للإيديولوجيات بالشكل الذي تصبح فيه مكانة إحداهما منحوتة في بنية أخرى ؟

وريكور في معالجته لكل هذه الأسئلة سيكون خاضعا لموجهين رئيسيين:

- الأول هو التحويل نحو الأنطولوجيا. ومرجع ذلك هو أن المعالجة الإبستيمولوجية البحتة تضعنا أمام صعوبات غير قابلة للتذليل.

- الثاني هو أنه كان الصعود إلى الأنطولوجيا يتم عبر مسلك ابستيمولوجي، فإن اكتشاف أصل المأزق الإبستيمولوجي في التكوين المتناهي للإنسان نفسه يحور تحويرا أساسيا في نظرنا للعلوم الإجتماعية والتاريخية كما للإيديولوجيا.

وهكذا، فإن انشغال ريكور بإكساب التأويل حمولة أكبر من الموضوعية، سيمنعه من تعويم المشكلات الإبستيمولوجية لصالح الإستقرار في البرج الأنطولوجي كما فعل Gadamer ، كما أنه بالمقابل سيعمل على عدم الوقوع في إحدى يوتوبيات

---

(21) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 304-306

العقل المضاء تماما من الناحية الإجتماعية، أو إمكانية المعرفة الشمولية للوقائع التاريخية أو التواصل المتحرر بدون ضغوط ولا قيود إلخ... وهو ما يجعل مهمته صعبة فعلا؟ وما يجعلنا أيضا نتساءل عما إذا كانت محاولة ريكور تمثل تقدما حقيقيا بالنسبة لغيره؟

1- الصعود إلى الأنطولوجيا :

إن حذر ريكور من السقوط في نوع من الريبية أو العدمية هو الذي سيدفعه إلى محاولة إنقاذ التعارض بين العلم والإيديولوجيا. غير أن المازق المقابل، أي مازق المثالية والمعرفة الكلية أو المطلقة هو الذي سيدفعه نحو الأنطولوجيا. وهذا الصعود للأنطولوجيا سيكون محكوما بالمسلك الفلسفي الذي وقع الحديث عنه في بداية هذا البحث أي صياغة أنطولوجيا للفهم عبر إبستيمولوجيا للتأويل وهو ما فعله سابقا مع البنيوية والتحليل النفسي وغيرهما... ويمكن تلخيص أطروحات ريكور الإبستيمولوجية بهذا الخصوص في ثلاث، الأولى هي رفض المعنى الوضعي للعلم في العلوم الإجتماعية، والثانية هي رفض اعتبار النقد علما مناضلا، وأخيرا استحالة القيام بنقد جذري أو شامل. وابتداءً، يقول ريكور بأن التعارض التام بين العلم والإيديولوجيا لا يقوم إلا إذا تبنينا المفهوم الوضعي للعلم بخصوص العلوم الإجتماعية، وهو مفهوم قائم على معيارين هما : القدرة على تفسير ظواهر ظلت سابقا غير مفهومة، وقابلية المراجعة بالمعنى البوبري -نسبة لكارل بوبر- لعدم التزييف⁽22⁾.

غير أن هذين المعيارين لا ينطبقان على العلوم الإجتماعية مجتمعين، فنحن إما أن نجد نظريات اجتماعية موحدة unifiantes وإجمالية globales وذات إمكانية واسعة للتفسير ولتلوين الواقع بلونها، وبالإستتباع غير قابلة للمراجعة بالمعنى الإختباري، أو أن نجد نظريات جزئية ومراجعة بشكل جيد كما في الديموغرافيا مثلا أو في كل المقاطع النظرية ذات الأساس الرياضي أو الإحصائي بصفة أعم، والتي لهذه الصفة ذاتها لا يمكنها ادعاء توحيد المتباين الإجتماعي ولا الإجمال ولا الإمتداد إلى حقل تفسير واسع.

---

(22) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 315

وهذه الحقيقة هي التي تدفع بالنظريات الموحدة والإجمالية إلى محاولة تعزيز صفتها العلمية باللجوء إلى أحد أمرين : الأول هو اللجوء إلى دعم الجهاز الصوري أي الإستعانة بالتحليل البنيوي لأجل تعويض النقص في إمكانات المراجعة كما فعل ألتوسير، وإذا كان ما يوجه لهذا الضرب من التفكير هو ما يوجه للبنيوية عموما، فإنه يمكن أن نضيف بأن فكرا كاشفا كفكر ماركس يفقد أهم ما فيه حين يقع صرفه في المستوى الصوري، ألم يكن العيب الرئيسي الذي وجهه ماركس للفكر الإقتصادي المعاصر هو الإختزال إلى «تعقل نماذج مفرغة من كل كثافة حقيقية ؟»

أما التكتيك الثاني الذي تلجأ إليه النظريات الإجمالية فهو إقامة نوع من التبادل بين أنظمة فكرية متعددة لأجل تعويض النقص الإبستيمولوجي في كليهما ومن ذلك المزاوجة بين النظرية الإجتماعية للإيديولوجيات والتحليل النفسي.

وإذا كان لهذه المزاوجة أهميتها البالغة ضمن الأفق غير الوضعي للعلم، فإنها لا تضيف شيئا بخصوص المعايير الوضعية الآنفة. ذلك أن ثمن التعزيز التبادلي للقدرة التفسيرية للنظريتين يؤدي بالمقابل إلى إضعاف خاصيتي البت Décidabilité والدقة في وصف الوقائع التي تتوزع على فرضيات متعددة [23].

وهكذا، فإننا نكون ضرورة إزاء معنى غير وضعي للعلم. وهنا نكون إزاء النقطة الثانية أي رفض ريكور لاعتبار النقد علما مناضلا. ذلك أن المعنى غير الوضعي للعلم الذي يمكن أن نسنده للعلوم الإجتماعية هو النقد، وهذا هو مطلب اليسار الهيجلي. كما أن ماركس نفسه في "مرحلة النضج" وضع العنوان الفرعي الآتي لرأس المال «نقد الإقتصاد السياسي». غير أن هذا لا يعني أن نتبنى مفهوما مناضلا للنقد على الشاكلة اللينينية ينقسم بمقتضاه العلم إلى صنف بورجوازي وآخر مناضلا. أي بتعبير آخر، يفضي إلى تحزيب العلم! إن هذا لا يعني سوى تحويل الماركسية إلى إيديولوجياوفق معاييرها هي نفسها وهو ما وقع تاريخيا [24].

وهذا الموقف هو الذي جعل ريكور يؤكد على أن مهمة الجامعة الأولى هي البحث دون ضغوط نظامية ولا خضوع لتلوين وديماغوجيا سياسيين، بل إنه يذهب

---

(23) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 316-317

(24) نفس المرجع ص. 318

إلى حد الإستشهاد بقول كارل ياسبرز : "إنه من حق الإنسانية كإنسانية أن يتواصل البحث عن الحقيقة بدون ضغوط في حيز ما من المجتمع" (25).

ولكن هل يعني هذا بالمقابل أن نتبنى مفهوم مانهايم عن الأنتلجنسيا كفئة غير متموضعة بشكل صارم في نظام التراتب الإجتماعي وذات عقل منار تماما من الناحية السوسيولوجية؟ (26).

لا يمكن حسب ريكور بما أن هذا التعريف يقوم على إمكان اكتشاف سيرورة تاريخية كلية تمكننا من تعيين صلاحية الأفكار ضمن حالة تاريخية محددة، أي بما أن ثمن هذا التعريف هو الإطلال المحتشم للنزعة الهيجلية من ثنايا الرؤية العلاقية أو الإرتباطية لمانهايم.

إن علينا أن نقر باستحالة القيام بنقد مطلق الجذرية، ذلك أن القول بإمكانية وعي جذري النقد إنما يفترض وجود تفكير كلي أو شامل، وهو أمر متعذر (27).

هل يعني هذا أن نسلم معارفنا لنسبية مطلقة؟ وأن تصبح قرارتنا مجرد ضربات لازب، أو بالمقابل أن نخضعها للإيمان والإعتقاد؟ لا بالطبع.

إن ما يفعله ريكور إزاء هذا المشكل هو التحويل إلى الأنطولوجيا، وهو تحويل سيتخذ معه المشكل وضعا آخر.

إن العوائق الإبستيمولوجية وكذا الدور التأويلي الذي يتحدث عنه هايدغر يجد أصله في البنية المتناهية للفهم الإنساني نفسه. وبتعبير آخر، فإن مصدر هذه الصعوبات كلها هو بنية هذا الكائن الذي لا يمكنه أبدا أن يكون في موضع الذات العارفة المالكة لسيادتها والمنفصلة عن مجموع محدداتها وإشراطاتها (28). وبتعبير آخر، فإن فشل العلوم الإجتماعية في إقامة تفكير كلي حول الإيديولوجيا يستدعي خطابا من ضرب آخر حول المعرفة الإجتماعية وهي ما سيتناوله ريكور في النزول من الأنطولوجيا نحو المشكلات الإبستيمولوجية.

---

(25) Paul Thibaud: Devant la crise de l'université : L'esprit libéral et L'esprit radical. in Esprit Juillet et Août 1988 p. 10-11

(26) Ricoeur: Du texte à l'action, p. 327

(27) نفس المرجع ص. 321

(28) ريكور: نفس المرجع ص. 327

2 - النزول نحو المشكلات الإبستيمولوجية :

إن المهم في هذا النزول ليس معالجة هذا العائق أو ذاك، ولكنه التحوير العام الذي يطرأ على المشكل في إجماله. وبتعبير آخر، فإننا مع هذا التأسيس الأنطولوجي للمشكل، نكون إزاء تحويل للسؤال الإبستيمولوجي، أي إزاء تحويل للإشكالية برمتها لا لهذا العنصر أو ذاك فيها.

إن أو ل ما يجب علينا أن نقربه بخصوص العلوم الإجتماعية هو أن علينا أن نقنع بحقيقة إجمالية وتقريبية في الأمور السياسية والعملية بصفة عامة. ومرجع ذلك هو طبيعة هذه الشؤون نفسها، ولذلك فإن ريكور يفتتح دراسته حول العلم والإيديولوجيا (29) بنص من كتاب "L'Ethique à Nicomaque" لأرسطو يتحدث فيه عن تعدد مستويات العلمية، ويعطي ريكور لهذا النص قيمة الإنذار بخصوص تناولنا لمشكل الإيديولوجيا .

وهذا يعني أنه لئن كنا لا نستطيع الإفلات من تناهينا، فإن هذا التناهي يجب أن يصبح شرطا داخلا في تأسيس المعرفة الإجتماعية لا معيقا لها، بمعنى أن نمارس هذه المعرفة تحت شرط التناهي نفسه. ووفقا لهذا المنظور، تصبح فكرة المصلحة من أجل التحرر والتواصل بدون حدود ولا ضغوط لدى هابرماس فكرة موجهة تحفزنا باستمرار على تعرية استراتيجيات الهيمنة وإن كنا لا نصل أبدا إلى تحقيق هذه الفكرة تحقيقا كاملا .

وفي معالجته الإبستيمولوجية يقترح ريكور مجموعة من الخطوات التي يمكن أن تعطي للتأويلية حمولة أكبر من الموضوعية وهي خطوات متناثرة في جل كتبه وجمعها في كتاب "Du texte à l'action" وقد وقع استعراضها سابقا في فصل "الوضع الإبستيمولوجي للتأويلية" من هذا البحث.

وما هو واضح في كل هذه الخطوات هو هذا التداخل المستمر بين الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا. فعالم النص يعلق ذاتية الكاتب والقارئ معا وذلك من خلال فتحه على عوالم متجددة باستمرار واستبعاده للقصود والنيات. وإذا كان هذا هو الوجه الإبستيمولوجي فإن وجهه الأنطولوجي يتجلى في كون المرجع الذي يحيل إليه

---

(29) Voir: "Science et Idéologie" in Du texte à l'action, p. 303

النص والعوالم التي يفتح عليها من ضرب تخيلي أو أنها تنتمي للوجود الممكن وإذا كان هذا التخيل إنما يقوم في لحظة التفاعل مع الأشياء التي يقولها النص، فإن ذلك يعني خضوع فعل القراءة للتقلبات التخيلية للقارئ "Les variations imaginatives" وهو ما يجعلنا أمام الإمكانية الأكثر أساسية لنقد أوهام الذات، أي لنقد وهم الذات المالكة لزمام أمرها والمتحكمة بالنص المعروض أمامها (30) . ولتوضيح هذا المفهوم أكثر، أي "التقلبات التخيلية للقارئ"، نقول بأنه يظهر في ذات الوقت شرطا للموضعة أي الإندماج في عالم النص وحدا أنطولوجيا لها بما أنه ينهي ادعاء تملك هذا النص من موقع الغرابة الأصلية عليه.

نفس الشيء يمكن أن نقوله عن مفهوم المسافة. ذلك أنه لا وجود لها، أي المسافة - إلا داخل الرابطة الأصلية للإنتماء - أي لا وجود للموضعة objectivation إلا داخل التناهي.

وأخيرا، فإن التكامل بين الفهم والتفسير، يعني - كما سبق - أن لا يكون الحقيقة والمنهج طرفي نقيض بل عنصري تفاعل جدلي.

وكل هذا يعني وضعا ابستيمولوجيا جديدا للعلوم الإجتماعية، لا تدعي فيه قول حقيقة مطلقة ولا تخضع فيه أيضا لريبية ينتفي معها وجودها، وإنما بالأحرى تقول فيه حقيقة تقريبية فحسب. وقد سبق أن رأينا في بداية هذا البحث (31) تعدد دوائر الحقيقة بتعدد دوائر الوجود الإنساني واختلاف مستويات الحقيقة باختلاف ضروب الوجود التي نسندها إليها.

3- إمكانات تمفصل التأويلية والنظرية النقدية للإيديولوجيات :

ينطلق ريكور في تناول مشكل العلاقة بين التأويلية وبين النظرية النقدية للإيديولوجيات من نقاش معاصر بين Hans-Georg-Gadamer من الجانب التأويلي و Jûrgen Habermas من جانب النظرية النقدية (32) ويمكن أن نلخص إشكالية هذا

www.books4all.net

---

(30) Ricoeur: Du texte à l'action p. 369-370

(31) أنظر "الانتروبولوجيا الفلسفية وتعدد دوائر الحقيقة" في الفصل 1 من الباب 1 من هذا البحث.

(32) أنظر تاريخ هذا الحوار ومراحله في هامش الصفحة 334 من كتاب "Du texte à l'action" لريكور

الحوار في السؤال الآتي : أيهما تتموضع كسلطة فوق الأخرى : التأويلية أم النظرية النقدية ؟ ذلك أن گادامير يقول بأن مهمة التأويلية هي الإرساء المستمر للأساس الأنطولوجي الذي تآكلته الميتودولوجيات (33) وذلك من خلال بيان التحكم القبلي الذي لا نملك إزاءه اختيارا للتراث بكل الأسئلة الدالة التي نطرحها. مما يعني أن المهمة الأولى للتأويلية هي أن تستثني من تحكمنا ما لا يخضع له مما يدعي العلم أنه كذلك، وهي بهذا المعنى نقد للنظرية النقدية للإيديولوجيات التي أرادت احتلال موقع السلطة العليا، أي أنها نقد للنقد نفسه (34) ، في حين أن النظرية النقدية تسعى إلى تمييز أشكال العلاقات التبعية والتحريفات الإيديولوجية الثاوية خلف الإنتظامات والإضطرادات الملاحظة في العلوم الإجتماعية الإختبارية. وهذا يعني أن المصلحة من أجل التحرر هي التي توجه وتنظم المقاربات النقدية وتشكل إطارها المرجعي. غير أن أنطولوجيا Gadamer حسب هابرماس تطمس هذه المصلحة في حقيقة متشكلة سلفا وفي كيان يتحكم بنا. في حين أنها، أي هذه المصلحة، لا يمكن أن تكون فاعلة إلا داخل تفكير نقدي متواصل يستهدف كشف أقنعة المصالح الثاوية خلف معارفنا، وكذا بيان تبعية الذات النظرية للشروط الإختبارية النابعة من الضغوط المؤسسية، وبهذا المعنى فإن السلطة النقدية تتموضع فوق الوعي التأويلي بما أنها تهدف إلى التحرر من الضغوط والإلزامات المتأتية من المؤسسات لا من طبيعتنا (35).

ولكي تتضح أكثر ملامح هذا الصراع، نشير إجمالا إلى محاوره.

-ففي حين يعمل Gadamer على إعادة الإعتبار للحكم المسبق المستمد من الرومانسيين والمعاد تأويله عبر المفهوم الهايدغري للفهم المسبق، يطور هابرماس مفهوم المصلحة المستمد من الماركسية والمعاد تأويله هو أيضا من قبل لوكاتش ومدرسة فرانكفورت (هوركهايمر- أدورنو-ماركوز إلخ ...) (36).

---

(33) ريكور: "Du texte à l'action" p. 390

(34) ريكور : نفس المرجع ص. 349-350

(35) ريكور : نفس المرجع ص. 396-357

(36) ريكور : نفس المرجع ص. 394

فكادامير، يقول بأن ما يكون حقيقة لوجود الإنسان هو أفكاره المسبقة وأحكامه ، وإذا كان هذا الموقف من الإثارة بالدرجة التي يبدو لنا فيها عائدا للحظة ما قبل النقدية، فإن ما يهدف إليه هو غزو البعد التاريخي للحظة التفكير وأولويته عليها (37).

ذلك أننا حسب Gadamer معرضون لتحديد التاريخ وتأثيره بشكل لا نستطيع معه موضعة فعله فينا (38) في حين أن هابرماس يسعى إلى الكشف عن المصالح الثاوية خلف المشاريع المعرفية ومفهوم المصلحة يتحدد سلبا في معارضته لكل ادعاء للذات العارفة أو النظرية للتموضع خارج دائرة الرغبة، وكذا ضدا على أي نزورع انطولوجي يسعى إلى طمس هذه المصالح في وجود متحدد سلفا. وفي هذا السياق يحدد هابرماس المصالح الثلاث المعروفة التي تنتظم كل منها دائرة من المعارف والعلوم.

- المحور الثاني للسجال بين هابرماس وگادامير يتعلق بأصل العتامة وعدم التفاهم اللذين يغلفان خطاباتنا وتواصلنا. ففي حين يتحدث گادامير عن "الحوار الذي هو نحن "Le dialogue que nous sommes" ويعني به التفاهم والتوافق من جهة ما هما داخلين في تكويننا الأنطولوجي، يتحدث هابرماس عن الأيديولوجيا كتحريف نسقي للتواصل (39).

وبتعبير آخر، فإن Gadamer يقول أن التفاهم بين الناس يسبق عدم التفاهم ويحيط به بشكل يقدر معه على استيعابه وتجاوزه عن طريق تقنية السؤال والجواب في الخطاب الحواري، في حين أن هابرماس -وفي خط ماركسي أكثر عمومية- يرجع التحريف الإيديولوجي إلى الفعل القمعي أو الزجري لسلطة ما، أي إلى العنف في نهاية المطاف. والرقابة والزجر بالمعنى الفرويدي هي مفتاح الفهم هنا.

وهكذا نكون إزاء مفهوم ذي أصل سياسي يأتي إلى حقل العلوم الإجتماعية النقدية عبر المرور بمنطقة التحليل النفسي (40) وهذا يعني أن التشويهات التي تلحق

---

(37) ريكور : نفس المرجع ص. 340

(38) ريكور : نفس المرجع ص. 346

(39) ريكور : نفس المرجع ص. 352

(40) ريكور : نفس المرجع ص. 357

اللغة لا تأتي من استعمالها الطبيعي وإنما من علاقاتها بالعمل والسلطة، لذلك فإنها تكون مجهولة بالنسبة لأعضاء الجماعة التاريخية، مما يعني أنها غير قابلة للتجاوز عن طريق النموذج الحواري : سؤال/جواب. ولذلك فإن فهم هذا الخفاء يتطلب اللجوء إلى مفاهيم تحليلية نفسية من نوع مفهوم الخداع الفرويدي من جهة ما هو مختلف عن الخطإ ومفهوم الإنعكاس كتكوين لتعالي خاطئ، ومفهوم العقلنة كإعادة تنسيق وتنظيم للدوافع حسب تبرير عقلاني الظاهر إلخ ...(41)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن لحظة التوافق والشفافية لا توجد ورا ءنا وإنما توجد أمامنا، كما أن ما يسبق التواصل المتحرر هو التواصل المحرف أو المكسور، لا ما تدعيه التأويلية من تكوين أنطولوجي أصلي (42).

هذه هي تقريبا أهم مفاصل الصراع بين گادامير وهابرماس وهو صراع يتحكم به الموقف الذي يتخذه كل منهم من التحويل إلى الأنطولوجيا. ما هو مكان ريكور من هذا الصراع وهو الذي يتموضع فلسفيا في التيار التأويلي ؟ ابتداءً يمكن القول بأن المشكل الذي يعالجه هو بخصوص العلوم الإنسانية ليس هو ذاك الذي يعالجه گادامير. بمعنى أنهما لا يقومان داخل محور دلالي واحد. ذلك أن مشكل گادامير هو تأكيد سلطة التراث، ولذلك فإنه مع وعيه بضرورة الجدل النازل من الأنطولوجيا إلى الإبستيمولوجيا، ومع تصريحه بذلك، لم يسر في هذا الطريق إلى النهاية وهو ما جعل التنافر والثنائية بين التأويلية والنزعة النقدية هي ما يحكم أعماله من البداية إلى النهاية (43).

أما ريكور، فإن قوله برمزية الوجود البشري وانتماءه إلى الفلسفة التأملية، وكذا قيام مشروعه على الجدل النازل وعلى رسم الحدود، يجعله إزاء مشكل بيان حدود الموضعة في العلوم الإنسانية، الحدود التي معها تتبين أبعاد رمزية وجود الإنسان.

ولذلك، فإن التناهي لدى ريكور ليس أكثر من شرط يتحدد بموجبه ضرب الحقيقة الذي نسنده لمعارفنا التاريخية والإجتماعية.

---

(41) ريكور : نفس المرجع ص. 358

(42) ريكور : نفس المرجع ص. 361

(43) ريكور : نفس المرجع ص. 365

وهنا نكون إزاء المشكل الذي يتناوله هابرماس، والمتعلق بالكشف عن التحريف النسقي للتواصل. فريكور يلتقي هنا مع النظرية النقدية في القول بأن العتامة التي تقطن تواصلنا، لا تنكشف إلا عبر أدوات ومناهج للتحليل والتأويل.

غير أن النقد الذي يوجهه لها هابرماس، يتعلق بالموقع الذي يتكلم منه هذا الأخير. وبتعبير آخر، فإنه يسعى إلى الكشف عن ادعاء الشمولية المتضمن في النظرية النقدية للإيديولوجيات. ذلك أن الإقرار باكتشاف المصالح في أساس المعارف ووضع تراتب لهذه المصالح ولعلاقتها بثلاثية العمل والسلطة واللغة، إن ذلك كله إنما يتعلق بأنتروبولوجيا فلسفية قريبة من تحليلية الكينونة لدى هايدغر، وبأكثر تحديد من تأويله للإنشغال "Le souci" ذلك أن هذه المصالح ليست أشياء ملاحظة ولا وحدات نظرية كالأنا والأنا الأعلى والهو عند فرويد، بل إنها تتعلق بالوجود العام Ce sont des existentiaux . وتحليل هذه المصالح مهمة تأويلية وذلك لأنها في نفس الوقت أقرب شيء إلينا وأيضا أكثر الأمور خفاءً مما يجعل معرفتها لا تتم إلا بتوسط أدوات للكشف (44).

بل إن الأمر أكثر من ذلك، إن النظرية النقدية نفسها تتكلم من داخل تراث وتقليد فلسفي معين هو التقليد الأنواري. وبتعبير آخر، فلئن كان گادامير يتكلم بالإستناد إلى التراث الرومانسي ومن داخل تقليد الحفاظ على الذاكرة، فإن هابرماس يتكلم بالإستناد إلى التراث الأنواري ومن داخل تقليد التحرر (45). ولذلك، فإنه لا مبرر للهوة التي يريد هابرماس حفرها بين نقد الإيديولوجيات وبين كل تأويلية.

وبناء على ما سبق، فإن ريكور قد حاول وضع خطوات منهجية للنقد ولسير العلوم الإنسانية تستند إلى التكوين المتناهي للإنسان ذاته.

www.books4all.net

---

(44) ريكور : نفس المرجع ص. 371

(45) ريكور : نفس المرجع ص. 376

خاتمة

كيف نموضع ريكور في السياق الفلسفي المعاصر ؟ وأين يمكننا أن نلاقي فلسفته وأن نسند إليها ضربا خاصا من الوجود ؟

إن الموضع الذي تنسب هذه الفلسفة نفسها إليه وتقول أنها تتكلم منه هو موضع التحكيم بين التأويلات أو أنه موضع رسم الحدود من جهة والجدل بمعناه التكاملي من جهة أخرى. وهو موضع يتأسس على تقويم للوضعية الفلسفية المعاصرة يعينها بما هي مأزومة ويسعى للفكاك من بؤر أزمتها. ويمكن أن نعبر عن هذا الموقف بصيغة أخرى، فنقول أن انحلال الأنساق الفلسفية الكبرى وهبوط حظوظ الإيديولوجيات والنماذج التفسيرية الشمولية، وتبخر الطموح إلى علم يمسك بالنص في مباشرية شفافة، إن كل ذلك لا يعني حسب ريكور أزمة لا مخرج منها، كما أن تفجر ميتافيزيقا الوعي وواحدية الحقيقة وإطلاقها ينبغي أن لا يسقطنا بالمقابل في تعدد جذري ينتفي معه التواصل ونلغي بمقتضاه كل إمكانية لموضعة الوجود الإنساني مهما كان ضرب هذه الموضعة. وبتعبير آخر، فإن وعيا بالأزمة ينبغي أن لا يؤدي بنا إلى دين جديد للأزمة نلغي بمقتضاه الليل والنهار، ونمحو الفرق بينهما. وفي إعادة تناوله لعناصر الوضعية ما بعد الهيجلية نلمس تأثيرا واضحا للمنظور الأنتروبولوجي في رؤية ريكور، وهو ما يظهر من قوله برمزية الوجود الإنساني وبانتماء العتامة الأصلية المغلفة لوجودنا للوظيفة الرمزية ذاتها، وللتباعد الصميمي القائم في وجودنا بين تعبيراته وبين الفراغات التي تتخلل هذه التعبيرات والتي تحيلنا إلى كل عمليات كشف أوهام الذات وحضور الوعي. وهذا التباعد هو الذي يدفع بريكور إلى الأنطولوجيا على الطريقة الهايدغرية، غير أن وعيه بالتناهي لا يمنعه من العودة للمشكلات الإبستيمولوجية للتأويلية. وهذا يعني أنه لئن أصبحت

المعرفة تأويلا، ولئن كان الإمساك بالكائن لا يتم إلا بتوسط العلامات والرموز، فإن التأويل ليس عملا اعتباطيا غير قابل للتغيير والضبط، وإنما هو طريقة نحتاج باستمرار إلى تنقيتها من شوائبها وإلى رسم حدودها. إن النص تكثيف لتأويلات غير محصورة، غير أن هذا التعدد لا يمنع أن هنالك حقلا تأويليا يفتحه التنظيم البنيوي للنص ويقوم الإختلاف داخله. وواضح أن هذا التحديد لا ينطلق من نسف مفهوم الحقيقة ذاتها، وإنما بالأحرى من مفهوم معدل لها في ضوء انفجار نظامها القديم.

هذه تقريبا خلاصة هذا البحث الذي أراد تتبع هذا المشكل عبر مفاصل أساسية في فكر ريكور. يبقى أن هذا الجهد ليس سوى بداية الإنفتاح على التأويلية عموما وعلى هذا الفكر الخصب خصوصا.

www.books4all.net

لائحة المصادر والمراجع

I - مؤلفات بول ريكور :

- Finitude et Culpabilité, Aubier-Montaigne Paris 1960.
- Le conflit des interprétations - Essais d'herméneutique II Ed. Seuil 1969.
- Temps et récit. t 1 Ed. Seuil 1983.
- Soi-même comme un autre - Ed. du Seuil - Mars 1990.

II - مقالات لريكور :

- L'identité narrative-in- Esprit 7 - 8, 1988.
- Meurt le personnalisme, revient la personne-in Esprit - Janvier 1983.

III - مراجع عامة :

- Jean Molino : Interpreter-in : L'interprétation des textes sous la direction de Claude Reichler. Les Editions de Minuit, Paris 1989.
- Pierre Gisel : Le conflit des interprétations-in Esprit Novembre 1970.
- Paul Thibaud : Devant la crise de l'université in Esprit 7 - 8, 1988.
- Joël Roman : De l'action politique-in Esprit 7 - 8, 1988.

www.booksall.net

الفهرست

مقدمة :

الطريقة و الفرضيات التي يفتح عليها البحث 5

الباب الأول : عرض مجمل للمشروع الفلسفي لريكور 11

الفصل الأول : المفاهيم المؤسسة لهذا المشروع 12

1- الفلسفة التأملية والتأويل الفلسفي 12

2 - أنطولوجيا الفهم وابستيمولوجيا التأويل 14

3 - الأنتروبولوجيا الفلسفية 16

الفصل الثاني : المشكلات الرئيسية للتأويل الفلسفي 21

1- السؤال الأنطولوجي في فكر ريكور 21

2 - الفعالية العملية والثقافية للإنسان 24

الباب الثاني : الملامح العامة للنظرية التأويلية عند ريكور 29

الفصل الأول : وضع المشكل التأويلي لدى ريكور 31

1- التحديات الداخلية والعارضة للتأويلية 31

2- التحديات الجذرية للتأويلية 38

3- التحديات الخارجية والعارضة للتأويلية 41

الفصل الثاني : الوضع الإبستيمولوجي للتأويلية عند ريكور 45
1- عالم النص 45
2 - مفهوم المسافة 46
3- التكامل بين الفهم والتفسير 48

الباب الثالث : التأويل و الإيديولوجيا 49
الفصل الأول : المنظور الأنتروبولوجي لإشكالية الإيديولوجيا 53
1- اختلاط التخيل بالفعل الإجتماعي 53
2 - حاجة الجماعة التاريخية لتكوين صورة عن نفسها ومفهوم الهوية السردية 55
3- الدور الوسيط للإيديولوجيا ووظيفة التحريف 57
الفصل الثاني : المعالجة الأنطولوجية-الإبستيمولوجية لإشكالية الإيديولوجيا 61
1- الصعود إلى الأنطولوجيا 62
2 - العودة إلى المشكلات الإبسيتمولوجية 65
3 - إمكانات تمفصل : التأويلية والنظرية النقدية للإيديولوجيات (مدرسة فرانكفورت) 66
الخاتمة : 71

www.booksall.net

لا ينطلق هذا البحث، من فرضيات عمل جاهزة، بل إنه محاولة للسير في نفس الوجهة التي كنت بدأتها في بحث سابق،... وهذه الوجهة هي الإمساك بفلسفة ريكور، من خلال إشكالها المحوري، ومختلف تمفصلاتها الداخلية، وذلك تمهيدا لمرحلة أرقى، تنطلق مما تقرره المرحلة الحالية من فروض للدراسة.

والباعث على هذا الإختيار، هو الخضوع لما يقوله النص في مرحلة أولى، والتمرس على التعامل معه بدقة وأناة، حتى إذا باح بمكنوناته أمكن استثماره، دون تعسف، ولا اختزال، لحقل التأويل الذي ينفتح عليه .

وفي الحقيقة، فإن هذا الدرس نتعلمه من ريكور نفسه ، فهو الذي يقول : إن فهم فلسفة ما ، يعني الإمساك بها من حدسها المركزي، أو من اتجاه تطورها ، أو من رابطها العضوي، أو من تنظيمها وانبنائها النسقي ... أما التصنيف، فلئن كان ذا وظيفة بيداغوجية، بما أنه يوجه الذهن نحو طائفة من الأسئلة والأجوبة، ويعين هوية فلسفة ما بموضعتها داخل عائلة فكرية محددة (عقلانية - اختبارية إلخ ...) فإن المعرفة التاريخية الأصح تبدأ في نقطة انتهاء هذا التعيين الاولي .

والمرور من هذا التحديد العام إلى التعامل مع فلسفة ما في فرادتها يمثل تحولا حقيقيا في الفهم ... بل إن التصنيف نفسه ليس عملا بيداغوجيا بريئا في الغالب، ولكنه توجيه لملاقاة فلسفة ما في موضع ما ...

المؤلف

طبع ب : تينمل للطباعة والنشر - ص.ب 150 - أمرشيش - مراكش الهاتف 30.41.72

16